3 1761 05491836 2

SALÂMÂN & ABSÂL

CETTE

TRADUCTION

DE L'IMMORTEL DJÂMÎ,

LA SEULE COMPLÈTE EN LANGUE

EUROPÉENNE, EST DÉDIÉE À MONSIEUR

GEORGES CLÉMENCEAU,

EX-PRÉSIDENT DU CONSEIL, AUTEUR DU

"VOILE DU BONHEUR"

EN TÉMOIGNAGE

D'ADMIRATION.

DJÂMÎ

SALÂMÂN & ABSÂL

POÈME ALLÉGORIQUE PERSAN

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

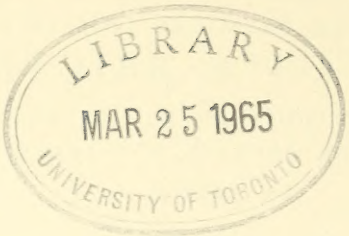
PAR AUGUSTE BRICTEUX

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES
CHARGÉ DE COURS À L'UNIVERSITÉ
DE LIÈGE

Avec une Introduction
sur le Mysticisme persan et la Rhétorique persane,
et des Notes.

PARIS
CHARLES CARRINGTON
13, FAUBOURG MONTMARTRE
BRUXELLES: 10, RUE DE LA TRIBUNE
1911

PK
6490
S3F7
1911



970279

JUSTIFICATION DU TIRAGE

Cinquante exemplaires sur papier du Japon
numérotés de 1 à 50
Six cents exemplaires sur papier Vergé Anglais
numérotés de 51 à 650

Le présent est

No. 472

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

PAGES

Le Mysticisme Islâmique ou Soûfisme 4
Notes sur la Rhétorique et la Prosodie persanes . . . 29
Vie de Djâmî 35
Œuvres de Djâmî 41
Le Mythe de Salâmân et Absâl avant et après Djâmî . . 47

TRADUCTION DU POÈME

(Les chapitres marqués d'une astérisque ont été omis par Fitz-Gerald. Les chiffres romains sont ceux de la division en chapitres adoptée par le poète anglais.)

INTRODUCTION

I. Prologue 63
Doxologie 63
Histoire du Kourde qui, dans le tumulte de la ville, se lia une calebasse au pied pour ne pas se perdre . . . 64
* Eloge du Prophète. 66
* Histoire de l'Esclave hautain, qui, grâce à l'opulence de son Maître, n'avait nul souci des maux de la famine . 67
* Eloge du Châh Ya'qoûb 68
* Histoire du Poète qui prétendit se faire le panégyriste d'un Roi, et produisit une œuvre qui se réduisait à la seule mention du nom du Roi 71
* Le Poète avoue son impuissance à composer un panégyrique, et prie Dieu pour le Monarque 72

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

* Eloge de Yoûssouf, Frère du Roi 73
II. Le Poète déplore les infirmités de la Vieillesse. . . 74
* Histoire de l'Octogénaire qui s'en fut demander à un Médecin un remède à sa vieillesse 76
* Cause de la Composition du Poème 77
Histoire de Mèdjnoûn. 79
* Eloge du Prince qui se corrigea des erreurs de sa jeunesse 80
* Histoire du Ravaudeur 81
* Sur la Grâce divine 82
* Histoire de l'Ivrogne devenu Saint 84
III. Songe du Poète 85
Histoire de l'Homme au cœur simple et de l'Interprète de songes 86

* * *

IV. Histoire de Salâmân et d'Absâl 89
Révélation de Dieu à David au sujet des Souverains de la Perse. 90
Le Roi est pris du désir d'une Postérité. Réflexions du Philosophe à ce sujet 91
* Histoire du Bédouin qui avait donné à ses Fils des noms d'animaux carnassiers, et à ses Serviteurs, des noms de paisibles herbivores 92
Blâme de l'Enfant dégénéré 93
Histoire du Père obligé de souhaiter la mort d'un Fils pervers 93
VI. Blâme infligé par le Philosophe à la Volupté, sans laquelle la Procréation des enfants n'est pas possible . . 95
Histoire de l'Homme distingué qui refusa l'Invitation des Vilains 96
Blâme des Femmes 96
Histoire de Salomon et de Belqîs 98
VII. Le Philosophe fait naître au Roi un Fils sans l'intermédiaire de la Femme. On engage une Nourrice . . 99

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

* Histoire du Dévot rigoriste qui renonça à l'Eau de mer pour ses Ablutions 102
Absâl élève Salâmân avec une tendre sollicitude. Beauté du Prince 103
Ses Perfections intellectuelles 105
Ses Talents artistiques 106
VIII. Son Adresse au Jeu de Mail 107
Son Adresse au Tir à l'Arc. 108
Sa Libéralité 109
* Histoire du Poète Qatrân et du Prince Fazloûn . . 110
IX. Le Poète fait remarquer qu'au fond tous ces Eloges s'adressent à un puissant Monarque . . . 111
Histoire de l'Amant qui, pour éviter les Soupçons des Jaloux, célébrait sa Bien-Aimée en décrivant les Splendeurs du Soleil, de la Lune, etc. . . . 112
X. Absâl s'éprend d'amour pour Salâmân, et cherche à le séduire 113
Exposé des Manœuvres de Zouleïkhâ pour séduire Yoûssouf 115
XI. Les Ruses d'Absâl produisent leur effet, et Salâmân éprouve de l'Amour pour elle 116
Histoire de la Corneille aveugle et du Pélican. . . 117
XII. Jeux amoureux de Salâmân et d'Absâl 117
Après la première nuit, Salâmân invite Absâl à reprendre leurs Ebats. 119
Histoire du Bédouin à la Table du Caliphe . . . 120
XIII. Le Roi et le Philosophe ont vent des Aventures du Prince 121
XIV. Conseils du Roi à Salâmân 122
Dernières paroles de Khosraw à son fils assassin, Chîroûyé 123
XV. Réponse de Salâmân au Roi. 123
Histoire de la Renarde et du Renardeau . . . 124
XVI. Conseils du Philosophe à Salâmân. 124
Histoire du Coq et du Muezzin 126
XVII. Réponse de Salâmân au Philosophe 126

TABLE DES MATIÈRES

		PAGES
	Le Paysan, son Fils et l'Ane	127
XVIII.	Détresse de Salâmân. Il fuit avec Absâl . . .	128
	Zouleïkhâ préférant à son Palais le Cachot de Yoûssouf	129
XIX.	Salâmân et Absâl s'embarquent et abordent à l'Ile de Khorrem	130
	Vâmiq et ʿAzrâ	132
XX.	Le Châh a connaissance des Aventures de Salâmân par le Miroir magique	133
	Khosraw puni du meurtre de Ferhâd . . .	135
XXI.	Le Roi réussit, par la suggestion, à empêcher Salâmân d'approcher d'Absâl	135
	A quoi l'on reconnaît un Fils légitime . . .	137
XXII.	Retour de Salâmân auprès de son Père . . .	137
	Les Qualités indispensables aux Monarques . .	138
XXIII.	Salâmân, désespéré, se retire au Désert, et monte avec Absâl sur un Bûcher dont les flammes consument Absâl et laissent intact Salâmân . . .	139
	Histoire de l'Hypocrite et du Croyant sincère . .	140
XXIV.	Salâmân se lamente sur la Mort d'Absâl . . .	141
	Histoire du Bédouin qui avait perdu son Chameau .	143
XXV.	Le Roi, affligé de la Situation de Salâmân, a recours au Philosophe	144
XXVI.	Salâmân se soumet entièrement au Philosophe, qui le console.	146
XXVII.	Le Roi abdique en faveur de Salâmân . . .	147
XXVIII.	Dernières Instructions du Roi à son Fils : les Devoirs d'un bon Monarque	148
XXIX.	Epilogue	151
	Le Poète lui-même interprète l'Allégorie . . .	152
	Conclusion du Poème	154

* * *

Notes pour l'Introduction.	157
Notes pour la Traduction.	159
Index Alphabétiques	187

SALÂMÂN ET ABSÂL

INTRODUCTION

La monotonie infinie de la terre grise et nue sous le ciel bleu : tel est le seul spectacle qui apparaisse durant des heures et des jours entiers aux yeux du voyageur parcourant les immensités désertes du plateau iranien. Devant lui, derrière lui, aussi loin que porte le regard dans cette atmosphère d'une limpidité merveilleuse, rien qui limite l'horizon. A sa droite et à sa gauche, bien loin, des montagnes aux lignes pures, à peine dentelées, bordent la large vallée que ne vivifie aucun fleuve, et où les torrents éphémères du printemps ont bientôt disparu sans laisser de trace. Rien pour distraire le regard ou retenir l'attention, aucun paysage déterminé que l'œil puisse embrasser d'un coup, rien qui empêche l'esprit de se recueillir dans la méditation ou de se perdre dans la rêverie.

Mais aussi, quelle joie, quand, après l'interminable étape, la caravane atteint le village ceint de verdure ! Qu'il est doux, alors, d'étendre son tapis dans un jardin touffu, de s'y asseoir en savourant le charme de l'ombre, de la fraîcheur et des parfums ; l'œil se délecte aux mille couleurs vives et brillantes des roses et des tulipes, des basilics et des jasmins, des fruits dorés ou vermeils, l'oreille est caressée du bruit des jets d'eau qui retombent dans les vasques, du murmure des cascatelles et des ruisselets, du ramage de multitudes d'oiseaux.

INTRODUCTION

L'art de la Perse, profondément original, est un reflet fidèle des aspects de ce pays où les spectacles de la vie sont aussi simples que ceux de la nature. D'une part comme de l'autre, il n'y a pas de vue d'ensemble, tout l'intérêt réside dans les détails.

En architecture, les seuls monuments dignes d'attention sont les mosquées, toutes semblables pour l'aspect général, avec leur coupole à base étranglée flanquée de deux sveltes minarets, et leur portail monumental orné d'un immense parement rectangulaire. Les dimensions seules varient, sans que les proportions diffèrent sensiblement. Mais en revanche, quelle variété et quelle imagination dans les détails ornementaux, dans le dessin et le coloris des revêtements en faïences émaillées aux teintes exquises et chatoyantes !

Il en est de même en peinture, dans les délicieuses miniatures qui ornent les manuscrits. Les sujets sont toujours les mêmes, nul souci de la perspective, de la subordination de la partie au tout. Tout l'effort porte sur les détails : les jeux d'ombre et de lumière sont habilement rendus ; les moindres éléments du costume sont fignolés avec une minutie à rendre jaloux les peintres de l'école hollandaise.

C'est à la Perse surtout qu'on peut appliquer le mot de Gœthe :

Wer den Dichter will verstehen,
Muss in Dichters Lande gehen.

"Celui qui veut comprendre le poète, doit aller dans le pays du poète." Les caractères, les qualités et les défauts de la nature et de l'art persan se retrouvent dans la riche littérature de l'Iran. Elle aussi est, si l'on peut dire, essentiellement décorative. Les mêmes thèmes reviennent

toujours, et les auteurs se soucient peu d'en trouver de nouveaux ; bien au contraire, ils affectent de reprendre les sujets traités par leurs devanciers, pour mieux rivaliser avec eux. Les grandes divisions d'un poème restent toujours les mêmes, et tout l'effort s'acharne aux détails.

On aperçoit aisément les avantages et les inconvénients du procédé. Les poètes de la première époque pouvaient encore réaliser leur idéal sans grande difficulté, et produire des chefs-d'œuvre de grâce et de ciselure, mais plus tard, la tâche se compliquant, il devenait impossible d'atteindre à l'originalité sans que la recherche dégénérât en afféterie et la grâce en mièvrerie. Les concetti et jeux de mots se multiplièrent, on tomba dans le baroque, et les ornements les plus incongrus s'accumulèrent jusqu'à la nausée.

Voilà pour la forme. Quant au fond, la littérature persane, d'un bout à l'autre, est imprégnée de cette philosophie mystique si remarquable appelée *soûfisme*.

L'ouvrage que nous nous proposons de faire connaître à quelques esprits curieux est un poème symbolique, où l'auteur a voulu faire entrer l'exposé complet de la doctrine soûfie. Il serait donc impossible d'en pénétrer le sens, et de le lire avec charme et profit, si l'on n'a d'abord une notion suffisante des idées soûfies. Le mysticisme persan a fait l'objet de nombreux traités, mais la plupart sont en langues étrangères et ne sont guère accessibles qu'aux spécialistes. Je crois donc utile et légitime de faire précéder ma traduction d'un exposé succinct, quoique suffisant, du système soûfî. J'y ajouterai quelques mots de la rhétorique persane que je crois nécessaires à l'appréciation du poème. Cet avant-propos sera, en quelque sorte, une introduction à l'étude de la littérature persane.

INTRODUCTION

Je ne suis pas d'avis que les Orientalistes doivent se confiner dans les travaux d'érudition destinés au cercle restreint de leurs confrères. J'estime que c'est un peu leur devoir, et même leur raison d'être, de communiquer au public lettré le résultat de leurs études.

LE MYSTICISME ISLAMIQUE OU SOUFISME

> " *Derrière le beau, le vrai, le bien, l'humanité a toujours senti, sans la connaître, qu'il existe une réalité souveraine dans laquelle réside l'idéal, c'est-à-dire Dieu, le centre de l'unité mystérieuse et inaccessible vers laquelle converge l'ordre universel. Le sentiment seul peut nous y conduire ; ses aspirations sont légitimes pourvu qu'il ne sorte pas de son domaine avec la prétention de se traduire par des énoncés dogmatiques et* a priori *dans la région des faits positifs.*"
>
> *M. Berthelot : Lettre à E. Renan.*

Le soûfisme, sous sa forme complète, est un système de philosophie mystique, de panthéisme idéaliste, né en marge de l'Islam, qui a inspiré quelques poètes arabes, dont le fameux Ibn al-Farid, et a envahi complètement la poésie persane, et par suite, toutes les littératures calquées sur celle de l'Iran : les littératures turques (orientale et occidentale) et l'hindoustanie, qui ne sont, pour ainsi dire, que des annexes de la littérature persane.

Un phénomène qui a exercé une si vaste influence présente évidemment le plus grand intérêt, et par bonheur, il n'est pas bien difficile de se faire une idée du soûfisme

complètement organisé, tel qu'on le trouve, par exemple, dans les œuvres de Djâmî. Mais ce qui est plus ardu, et même impossible dans l'état actuel de la science, c'est d'en étudier la formation étape par étape, et surtout, d'en connaître d'une façon certaine les origines. Nous n'insisterons donc pas sur ce dernier point, qui d'ailleurs ne nous intéresse pas immédiatement et nous ferait dépasser le cadre d'une modeste introduction. Contentons-nous, d'abord, de donner un court aperçu du développement historique du soûfisme.

Ce qui domine dans le soûfisme, de la première époque surtout, c'est le point de vue mystique, en prenant dans son sens le plus général ce vocable qui a été employé dans des acceptions si diverses, le plus souvent un peu dédaigneuses. Si l'on entend par mysticisme la religion du cœur, l'amour pour la divinité qui entraîne le mépris des biens terrestres et des vanités du monde, on peut dire qu'il y avait déjà un élément de mysticisme au berceau même de l'Islâm, et chez son fondateur même.

Mahomet fut, parmi les Arabes, un être d'exception. Chez ses frères de race, le souci brutal et quotidien de ne pas mourir de faim et de soif coupa toujours les ailes à l'idéalisme et imposa toujours le plus grossier matérialisme. Mahomet, né dans la pauvreté, fut d'abord animé par le désir de réagir contre l'orgueil des puissants Qoreïchites, les riches exploitants de la Kaaba, et insista sur les faveurs prodiguées par le Dieu miséricordieux, mais surtout juste et vengeur, à ceux qui avaient vécu sur cette terre dans la pauvreté, l'humilité et l'obéissance.

Plus tard, après la période de souffrance et d'oppression, l'église musulmane devint militante et conquérante. Le pauvre conducteur de chameaux épris d'idéal fut alors un puissant chef politique, un satrape qui ne dédaignait

ni les jouissances ni les honneurs. Dès lors, l'esprit de renoncement et d'ascétisme fut banni de l'Islamisme officiel. [1]

Le principe de l'obéissance aveugle aux injonctions divines dictées au prophète engendra bientôt un sec et froid formalisme. Puis, après la mort de Mahomet, l'application des méthodes du droit romain aux discussions théologiques donna naissance à une dialectique aride et stérile où le cœur ne trouvait aucun aliment.

Or, l'Islam avait débordé l'aride patrie des Bédouins et avait envahi la Syrie et l'Egypte, terres toujours fécondes en anachorètes. Sous le despotisme impie des Omeyyades, le dogme et le culte extérieur ne suffirent plus aux âmes vraiment religieuses, et bientôt, l'ascétisme et le monachisme condamnés par Mahomet fleurirent dans l'Islam. Sans doute, l'exemple des moines chrétiens ne fut pas sans influence, mais nous ne croyons pas qu'il fût nécessaire pour amener l'éclosion du mysticisme. Ces sentiments de renoncement, d'idéalisme, d'amour de la divinité naissent spontanément à toutes les époques, dans tous les pays, chez les âmes d'élite endolories par les brutalités ambiantes.

On voit employer, dès 777, le nom de *soûfî*, qui fut porté par Abou Hâchim de Koûfa. Il vient probablement de *soûf*, "laine," et correspond exactement au terme persan *pechmînè poûch*. Il fait allusion au froc de laine grossière dont se vêtaient les ascètes en signe de pauvreté volontaire.

Cette première forme du soûfisme n'a, comme on le voit, rien de spécifique. C'est simplement ce mysticisme qui naît à côté de toutes les religions, un quiétisme dévot, qui choisit parmi les nombreux attributs de Dieu celui de bonté et y insiste tout particulièrement : ce Dieu si

bon doit être aimé pour lui-même, et non pas dans l'espoir des délices du paradis ou par crainte des supplices infernaux. Les premiers soûfîs étendaient le sens du mot *islâm* qui veut dire " abandon à la volonté de Dieu "; ils prétendirent faire du renoncement la première des vertus islamiques.

Ces premiers soûfîs n'offusquèrent nullement les théologiens orthodoxes. Loin de là, ils s'attirèrent la vénération des croyants et furent les prototypes de ces " saints " de l'Islam, dont le culte a fini par dénaturer complètement le monothéisme rigoureux prêché par Mahomet.

On a dit souvent que ce premier soûfisme orthodoxe était " arabe." C'est là un terme vague dont on ne saurait trop se méfier. Sans doute, ses adeptes parlaient arabe et portaient même des noms arabes, mais étaient-ils de race arabe ? C'étaient des fils de la Syrie, pays d'élection de l'ascétisme chrétien comme de l'ascétisme musulman. Quant aux vrais Arabes, de la péninsule, il serait difficile de trouver chez eux des tendances à l'ascétisme et au renoncement.

Pour ce qui est du soûfisme complet, organisé, original, il ne fut complètement édifié que beaucoup plus tard, au XIe siècle, et ce fut, sans conteste, une création du génie persan. Sans doute, l'abaissement national, la déchéance de la glorieuse et antique patrie iranienne asservie aux Bédouins grossiers, contribua pour beaucoup au succès d'une doctrine qui détachait du monde et poussait au renoncement. L'incertitude du lendemain, dans ce malheureux Khorassan ravagé périodiquement par les hordes turques, mongoles, afghanes, fit aimer une philosophie qui niait la réalité d'un monde où la vie était si triste.

Peu à peu, le soûfisme prit une forme qui le mettait en contradiction flagrante avec le dogme islamique. Le Coran voit dans Dieu une espèce de despote oriental, assis loin du monde sur son trône élevé, au sommet de l'empyrée, et ne se montrant jamais à ses fidèles. Le soûfisme, tel que nous allons le décrire avec quelque détail, prit en général la forme d'un panthéisme qui faisait de la création une émanation de la divinité, et qui admettait pour l'homme la possibilité d'arriver, par la contemplation, à l'extase et à l'union avec Dieu.

Peut-être certains éléments du système sont-ils nés spontanément. Rien d'étonnant à cela : il est curieux, quand on lit par exemple les admirables *Hours with the Mystics* de Vaughan,[2] de voir combien le mysticisme, à toutes les époques et chez tous les peuples, engendre les mêmes doctrines, tourne toujours dans le même cercle d'idées assez limité. De là des ressemblances frappantes, des coïncidences parfaites dans les pensées et les expressions, sans qu'on puisse envisager l'hypothèse d'un emprunt.

Quoi qu'il en soit, il est évident que le soûfisme prit peu à peu des éléments aux nombreuses doctrines philosophiques et religieuses nées dans l'Asie Centrale. Certains auteurs, caressant une idée aujourd'hui chère à beaucoup de savants, ont voulu voir dans le soûfisme un des nombreux produits de la réaction aryenne contre l'esprit sémitique.

Plusieurs ont insisté sur la ressemblance entre le panthéisme soûfî et la philosophie indienne du Védânta. Et, en effet, les analogies sont évidentes, mais elles ne sont guère spécifiques, à part peut-être l'identité des rôles joués par le *gourou* indien et par le *pîr* persan ; or, tous deux ressemblent étonnamment au confesseur chrétien, au directeur de conscience. Et il y a, par contre, dans le

soûfisme, un élément important et caractéristique qui fait complètement défaut dans le morne et froid système hindou. Je veux parler du rôle prépondérant que joue dans le soûfisme l'*amour* : amour de la beauté, amour de la créature, qui sont un acheminement vers l'amour de la divinité. D'ailleurs, comme le fait remarquer justement l'éminent orientaliste anglais E. G. Browne,[3] les relations entre l'Inde et la Perse à l'époque mahométane n'ont commencé que bien tard, alors que l'édifice du soûfisme était complètement achevé.

Mais ce qui est frappant, ce qui sautera aux yeux des lecteurs de ce modeste ouvrage, c'est l'identité parfaite, s'étendant jusqu'aux détails et à la terminologie, entre le système soûfî complet et la philosophie néoplatonicienne, qui a tant influé aussi sur la théologie chrétienne des premiers siècles. La philosophie alexandrine a été très bien connue d'assez bonne heure, certainement dès le neuvième siècle de notre ère, dans le monde musulman, et les philosophes arabes n'ont guère étudié Platon, et surtout Aristote — dont se réclament, par exemple, Avicenne et Averroès — qu'à travers les commentaires des néoplatoniciens.

Cette influence néoplatonicienne une fois admise, il resterait à préciser les emprunts, et plusieurs questions accessoires seraient encore à résoudre ? Le soûfisme oriental, en se complétant, et en se systématisant au moyen de données empruntées au néoplatonisme, n'a-t-il pas simplement repris au système de Plotin ce que l'Orient lui avait donné ? On n'ignore pas, en effet, que le grand continuateur de Platon voyagea longtemps en Orient et particulièrement en Perse. Et pour remonter jusqu'à Platon lui-même, n'a-t-il pas été chercher jusque dans les croyances orientales des aliments pour son

puissant génie ? Et quelle fut l'influence en Orient des derniers Platoniciens de l'Académie, Damascius et ses compagnons, chassés par Justinien en 533, quand il ferma l'école d'Athènes, et réfugiés à la cour du grand roi Sassanide Anoûchîrvân, si accueillant pour les savants du Yoûnân ? Voilà des questions qui attendront longtemps une réponse, si, toutefois, elles ne restent à jamais insolubles. [4]

On aurait tort, en somme, de parler, au singulier, de système philosophique du soûfisme. Il n'y a pas de système unique, bien déterminé. Rien n'est plus varié, par exemple, que l'attitude des soûfîs à l'égard de la loi religieuse ; nous avons vu les premiers vénérés comme des saints par les musulmans, parce qu'ils mettaient un soin jaloux à observer les prescriptions rituelles ; plus tard, l'audace des soûfîs devint plus grande, mais la plupart, pour être tolérés, durent affecter de se soumettre aux prescriptions du Coran. Ils employèrent dans un sens particulier les expressions courantes du livre saint, et y cherchèrent, et plus encore dans le trésor inépuisable des traditions, des textes à l'appui de leurs doctrines. Ils jouèrent admirablement de la baguette magique de l'interprétation, et firent dire sans peine à des textes obscurs et ambigus tout ce qu'ils désiraient. Partant de ce principe singulier que la révélation envoyée par Dieu pour instruire les hommes a plusieurs significations cachées sous le sens littéral, ils en arrivèrent, en fin de compte, à attribuer à chaque passage du Coran jusqu'à sept significations différentes. Beaucoup de soûfîs prétendaient, — et sans doute plusieurs étaient sincères — que le soûfisme n'était autre chose que la doctrine ésotérique du Mahométisme.

Outre ces simples mystiques, et ces soûfîs modérés et opportunistes, il ne manqua point de penseurs audacieux et imprudents, qui, dédaigneux de la haine des théologiens orthodoxes appuyés par le pouvoir civil, et de la fureur de la populace fanatique, tirèrent des principes de leur doctrine, avec une terrible logique, les conclusions les plus radicales, affirmant l'identité du bien et du mal et prétendant être Dieu lui-même. Tel ce fameux Mansoûr el-Hallâdj qui, au milieu de supplices effrayants, hurla jusqu'à son dernier souffle : *Ana-l-Haqq* " Je suis la Vérité ", *c. a. d.* " je suis Dieu." (922 de notre ère).

Les premiers écrits soûfiques ne furent, naturellement, que des recueils d'apophthegmes épars et non coordonnés. Le grand philosophe qui chercha à ériger en système complet et harmonieux les doctrines soûfies fut un Persan, al Ghazzâlî, mort en 1111[5], de Toûs, dans le Khorassan, ville natale, aujourd'hui disparue, de tant de grands hommes. Il commença par être un des piliers de l'orthodoxie, un des grands docteurs scolastiques de l'Islam, et composa, d'après les anciennes méthodes, des traités pleins d'érudition. Mais ces travaux arides de forçat du syllogisme ne desséchèrent pas son esprit, ni n'éteignèrent dans son cœur la flamme du sentiment vraiment religieux. Tout-à-coup, épris de mysticisme, il se réfugia dans la vie contemplative, et, tel Léon Tolstoï reniant ses grands chefs-d'œuvre, il brûla ce qu'il avait adoré, et vilipenda cette science à laquelle il avait si longtemps consacré ses veilles. Il désavoua les écrits qui l'avaient illustré, et préconisa la religion intérieure. Toutefois, il n'alla pas jusqu'au bout, et arriva au seuil du panthéisme sans y pénétrer. Sans doute, l'œuvre de Ghazzâlî venait à son heure, car ses nouveaux écrits eurent auprès des théologiens orthodoxes le plus

grand succès, l'église musulmane adopta les règles religieuses émises par Ghazzâlî, et le grand philosophe du Soûfisme, considéré comme un père de l'église islamique, reçut le surnom de Mouhiyyou-d-Dîn, " le Vivificateur de la Religion."

Naturellement, il ne faut pas chercher chez les poètes persans, ou du moins chez la plupart, l'application complète et constante des doctrines soûfies. Ils en mélangent leurs œuvres à des degrés divers. Le plus grand lui-même, le génial et sublime Djelâl ed-Dîn Roûmî (1207-1273), dans ce *Meçnevî* qui est, pour ainsi dire, le livre sacré du soûfisme, descend souvent des sommets du mysticisme panthéiste pour parler le langage courant ; mais il nous paraît abusif de voir, dans les passages où il est vraiment panthéiste, l'exception. D'autres poètes, tels les deux plus célèbres en Europe, Hâfiz et surtout Saadî, ne font au soûfisme que des emprunts occasionnels.

Il y a aussi des poètes qui ont composé, dans un but de propagande, des poèmes didactiques et allégoriques sur le soûfisme. Parmi les premiers, on peut citer le *Goulchen-i Râz* ou " Roseraie du Mystère " de Sa'dou-d-Dîn Mahmoûd Chabistarî et les *Lawâïh* de Djâmî. Parmi les seconds, le *Mantiqou-t-Taïr* ou " Colloque des Oiseaux " de Fèrîd Ed-Dîn Attâr, et le poème dont nous offrons au public la première traduction française.

Mais venons-en à l'exposé de la doctrine. Je suivrai surtout l'admirable résumé qu'en donne le regretté Gibb dans sa monumentale *History of Ottoman Poetry*, (Tome I, pp. 15-21).

Le premier " pilier de l'Islam ", c'est-à-dire le dogme essentiel du mahométisme, a pour formule : *Lâ ilâha illa-llâh* " Pas de dieu si ce n'est Dieu. " Les soûfîs substituent

à cette idée cette autre : " Dieu seul — (qu'ils se plaisent à appeler *Haqîqat* ou *Haqq*, " la Vérité ") — existe. " Dieu est à la fois l'Être Absolu, la seule Existence réelle, et comme tel, il ne peut subir aucune limitation. C'est donc, en même temps, le Bien absolu et la Beauté absolue.

Mais comment, dès lors, expliquer la Création ? Pourquoi cet être parfait, et par conséquent exempt de tout besoin, a-t-il engendré ce monde ? Plotin répondait que, parmi les attributs de la perfection, figure celui de produire : " Toutes choses dans la nature imitent le Principe premier en engendrant, pour arriver à la perpétuité et manifester leur bonté. Comment donc celui qui est souverainement parfait, qui est le bien suprême, resterait-il renfermé en lui-même, comme si un sentiment de jalousie l'empêchait de faire part de lui-même, ou comme s'il était impuissant, lui qui est la puissance de toutes choses ? Comment donc serait-il encore principe ? Il faut donc qu'il engendre quelque chose, comme ce qu'il engendre doit engendrer à son tour. " (Ennéades, XIII).

Djâmî, en poète, exprime la même idée sous la forme d'une belle métaphore : Avant que le temps lui-même existât, la Beauté absolue brillait solitaire, sans personne pour l'admirer. Or, un des traits caractéristiques de la beauté, c'est le désir de se révéler, de se manifester. L'univers phénoménal résulte de ce désir. Les soûfîs, pour appuyer cette thèse, ont recours au fameux hadîth ou tradition, d'après lequel Dieu aurait répondu à David qui lui demandait pourquoi il avait créé l'homme : *Kountou kanzan makhfiyyan, fa-ahbabtou an ou'rafa, fa-khalaqtou l-khalqa li-ou'rafâ.* " J'étais un trésor caché, et j'ai désiré être connu ; alors j'ai créé la création afin d'être connu. "[6]

Comment cette manifestation s'est-elle produite ? Les soûfîs en appellent à l'idée, vraie au fond, que les choses

ne peuvent être connues que par leurs contraires. Comment, par exemple, concevoir la lumière, si nous n'avions en même temps la notion de son contraire, l'obscurité ? Comment apprécier la santé, si l'on ne subissait jamais la maladie ? De même pour le plaisir et la douleur, le froid et le chaud. Pour le savant de nos jours, aussi, le mot " froid " n'est-il pas un terme purement empirique et négatif ? Or, le contraire de l'Etre Absolu et, par là même, du Bien absolu et du Beau absolu, c'est nécessairement le Non Etre, qui se confond avec le Non Beau, que nous appelons empiriquement le Laid, et le Non Bien, dont l'appellation vulgaire est le Mal. Mais ce Non Etre et ses équivalents ne peuvent avoir d'existence réelle, car toute existence est accaparée par l'être absolu. Le mal n'a donc pas d'existence réelle, ce n'est, comme le Non Etre, qu'une illusion passagère évoquée dans un but déterminé.

Cette théorie a l'avantage d'expliquer à la fois le mystère de la création et le mystère de l'existence du mal, ce grand problème qui torture la pensée humaine et qui est le point faible de tous les systèmes philosophiques et religieux. Mais Plotin et les soûfîs doivent, comme déjà Platon, avoir recours à ce Non Etre (*'adm* ou *nîstî*, le μὴ ὄν grec) qui n'est guère qu'une sorte de *diabolus ex machina*.

Pour continuer à expliquer cette manifestation, le soûfisme, reproduisant toujours les idées néoplatoniciennes, doit encore avoir recours à la métaphore, bel aliment pour la poésie, mais pour la philosophie dangereux expédient :

Quand le Non Etre fut opposé à l'Etre, un reflet du second apparut sur le premier comme dans un miroir. Ce reflet, qui participe à la fois de la nature de l'Etre et du Non Etre, n'est autre chose que l'univers phénoménal, dont nous faisons partie dans notre existence terrestre.

Ce monde n'a pas d'existence objective réelle. Une autre métaphore, citée par Browne, [7] éclaire encore mieux cette théorie : Quand le soleil se réfléchit dans un lac, son image y apparaît aussi longtemps que brille le soleil, et s'efface aussitôt qu'il disparaît. Cette image dépend uniquement du soleil qui peut la reproduire un nombre infini de fois sans subir la moindre altération. Le lac réfléchit le soleil de la même façon que le Non Etre reflète l'Etre, et l'image qui apparaît dans la nappe liquide est le pendant de l'univers phénoménal.

Cette belle métaphore ne satisfait pas tous les esprits, et les philosophes et les poètes — entre autres Djâmî dans Salâmân et Absâl — conçoivent aussi la création d'une façon absolument conforme à la doctrine de Plotin. De même que le soleil, sans rien perdre de sa puissance, projette au loin sa lumière, de même, Dieu, la Cause première, envoie une série d'émanations où la proportion de divin, de réel, diminue à mesure qu'on s'éloigne du centre. Une cosmogonie détaillée, acceptée par tous les musulmans, soûfîs ou non soûfîs, admet comme première émanation la Première Intelligence ou Intelligence Universelle, *'aql-i avval* ou *'aql-i koull*, qui n'est autre que le *Noûs* de Plotin. De cette Première Intelligence procèdent, par une succession d'émanations dont le détail serait inutile ici, neuf autres intelligences, ainsi que neuf âmes attachées aux neuf sphères. Il y a donc en tout dix intelligences, dont la dernière, attachée à la sphère lunaire et appelée " Intellect Agent " ou " Intelligence Active ", *'aql-i fa''âl*, est suffisamment éloignée du centre divin, suffisamment matérialisée, pour agir sur les quatre éléments, et engendrer ainsi les êtres terrestres.

Le couronnement de la création, c'est l'homme, abrégé de l'univers, microcosme qui résume en lui les

attributs de toutes les créatures, qui, en d'autres termes, est le dernier terme de l'évolution des êtres, du moins dans la vie terrestre. Je crois intéressant de citer à ce sujet un passage du *Dîvân-i Chams-i Tabrîz* de Djelâl ed-Dîn Roûmî :

" Depuis le moment où tu es venu dans le monde de l'existence [actuelle], une échelle est placée afin que tu puisses t'échapper. Tu fus d'abord minéral, puis tu devins végétal, ensuite tu devins animal ; comment peux-tu ignorer cela ? Après cela, tu devins homme, doué de savoir, de raison et de foi. Vois à quelle perfection a atteint ce corps qui n'était qu'une parcelle de poussière. "

Et Roûmî, ne s'arrête pas là, mais poursuit logiquement, d'une façon qui fait penser à Jean Reynaud :

" Après avoir parcouru l'existence humaine, tu deviendras, sans nul doute, un ange, et après ton séjour sur cette terre, ta place est au ciel. Dépasse encore la condition d'ange, pénètre dans cet Océan (c'est-à-dire Dieu), que la goutte qui te constitue devienne une mer équivalente à cent mers d'Oman ".

Les mêmes idées sont exprimées avec non moins d'éloquence dans le Meçnevî. [8]

L'homme reflète donc, dans son cœur, tous les attributs divins, le cœur étant pris, comme chez les Anciens, pour le siège des idées et des sentiments. Pour connaître Dieu, l'homme doit donc, par la méditation, étudier son cœur, et se connaître soi-même. C'est le γνῶθι σεαυτόν grec pris dans une acception bien différente. Les soûfîs font ici appel à un *hadîth* rapporté à Ali, qui aurait dit : *Man 'arafa nafsahou 'arafa Rabbahou.* " Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur ".

L'homme a une double nature et participe à la fois de l'Etre et du Non Etre, et par là même, du Bien et du

Mal, du Réel et de l'Irréel. La face de l'homme qui procède du Réel est une émanation de la divinité et, à ce point de vue, l'homme est un avec Dieu. La partie divine de l'homme aspire toujours à être réunie à sa source, à retourner vers son origine, car, comme le dit Plotin [9], l'âme est attirée vers ce qui a de l'affinité avec sa propre nature.

Je ne crois pas hors de propos de citer ici un passage splendide de Djelâl ed-Dîn Roûmî, dépeignant cette aspiration de l'âme vers la Perfection infinie :

" Comment l'âme pourrait-elle ne pas prendre son essor, quand de la glorieuse Présence un appel affectueux, doux comme le miel, parvient jusqu'à elle et lui dit : " Elève toi " ? Comment le poisson pourrait-il ne pas bondir immédiatement de la terre sèche dans l'eau, quand le bruit des flots arrive à son oreille de l'océan aux ondes fraîches ? Comment le faucon pourrait-il ne pas s'envoler, oubliant la chasse, vers le poignet du roi, dès qu'il entend le tambourin, frappé par la baguette, lui donner le signal du retour ? Comment le soûfî pourrait-il ne pas se mettre à danser, tournoyant sur lui-même comme l'atome, au soleil de l'éternité, afin qu'il le délivre de ce monde périssable ? Vole, vole, oiseau vers ton séjour natal, car te voilà échappé de la cage et tes ailes sont déployées. Eloigne-toi de l'eau saumâtre, hâte-toi vers la source de la vie..... [10] "

Mais l'âme est retenue dans ses aspirations par les éléments de Non Etre. Il faut donc tâcher d'éliminer, dans la mesure du possible, cette portion inférieure de notre nature, il faut nous débarrasser de cette " ignorance ", *djahl*, qui nous fait prendre pour des réalités les illusions éphémères du monde phénoménal. Or, l'illusion suprême, c'est le " moi ", car tout ce qu'il y a en nous d'existence réelle appartient à Dieu. C'est du moi que proviennent

tous les bas instincts, les appétits animaux, tous les désirs sensuels. Tâchons donc d'échapper à ce moi, cause de tous nos maux et de toutes nos erreurs. Bannissons l'égoïsme.

Par quel moyen ? Mais, tout naturellement, par l'amour. Nous ne pouvons, bien entendu, atteindre du premier coup à l'Amour suprême, à la passion pour l'Absolu divin. Le premier pas dans l'âpre montée vers cet idéal sublime, c'est tout simplement l'amour humain, sentiment bien naturel à l'homme, l'attrait exercé sur le cœur par la beauté des créatures ; mais ne perdons jamais de vue l'Idéal. L'amour des créatures n'est qu'un moyen, un " pont " qui nous aide à franchir l'abîme entre nous et l'Infini. Que le pèlerin, le *sâlik*, le marcheur dans la voie spirituelle, ne s'attarde pas sur ce pont, séduit par son charme dangereux. S'il a l'énergie de le franchir, ses yeux vont se dessiller, son cœur illuminé verra Dieu partout, et surtout dans son cœur. Tel est le but suprême, c'est la possession du Bien-Aimé, l'anéantissement en Dieu (*fenâ*), l'union avec Dieu par l'extase.

Nous le voyons, nous sommes loin du procédé hindou, de cet égoïsme absolu qui consiste à fermer tous ses sens au monde extérieur, et à s'abîmer dans l'inconscience en contemplant son nombril.

Le vrai Soûfî, n'agissant que par amour, ne doit pas aspirer à autre chose qu'à cette Union. Là est le but final du mysticisme passif, que Vaughan a heureusement dénommé " théopathique." [11]

Mais le philosophe, comme récompense de son long et douloureux effort, arrive à un résultat qu'il n'avait pas envisagé d'abord. Quand il est favorisé de l'unification avec Dieu, il perçoit immédiatement, sans l'intermédiaire des organes des sens, la véritable nature des choses. Et en fait, quelques soûfîs ont prétendu atteindre à ce pinnacle

de la théosophie, démêler ainsi, par intuition, par aperception immédiate, les causes et les résultats des phénomènes, et prévoir l'avenir. Mais la plupart ont dédaigné cette vaine science, appelée *ma'rifat*, et n'ont pas fait part à leurs disciples des révélations ainsi obtenues. Et d'ailleurs, les plus sincères ont déclaré, comme Plotin, que ces visions sublimes ne pouvaient être décrites en langage humain, et qu'on ne pouvait que se borner à en donner, par la métaphore, un bien faible aperçu.

Les soûfîs les plus ambitieux, comme les Néoplatoniciens imposteurs de la dernière époque, ont encore prétendu dépasser le stade théosophique pour atteindre à la théurgie. Ils prétendaient que l'extase les faisait participer, non seulement à la science, mais encore à la puissance divine. Notre Djâmî écrit par exemple : " Les parfaits soûfîs disposent, par l'influence de leurs désirs et par les forces de leurs âmes, des êtres inférieurs, qui sont contraints d'obéir à leur volonté. " Notre auteur se hâte d'ajouter : " Les plus grands personnages d'entre les mystiques ne font point cas de ce dégagement des sens et de cet empire sur les êtres inférieurs." [12]

Les extases, dans cette vie, ne sont que des états passagers, qui s'appellent *hâl* parce qu'ils expriment une " situation " qui n'est pas encore fixe, mais qui cependant renferme un commencement d'habitude, et imprime à l'âme une modification susceptible de devenir, par des actes réitérés, une manière d'être constante et habituelle. Lorsqu'elle est parvenue à ce point, elle prend le nom de *maqâm*, " station " ou " degré ".[13]

Nous ne donnerons pas l'exposé détaillé de la méthode suivie par les adeptes du soûfisme pour atteindre

leur but. On trouvera, dans les ouvrages spéciaux, des détails intéressants sur ce chapitre. Contentons-nous de dire qu'il est recommandé aux "pèlerins", aux "marcheurs" (*sâlik*) dans la voie spirituelle, de pratiquer l'ascétisme, de renoncer aux biens et aux honneurs mondains, de tuer les appétits animaux, la concupiscence, afin de purifier l'âme. Il faut aussi se retirer du monde pour éviter les distractions, et pouvoir réaliser la concentration sur soi-même indispensable aux méditations profondes et à la contemplation. L'examen de conscience est aussi un exercice fortement recommandé aux Soûfîs.

Beaucoup ont gravi sans guide l'ardu sentier du mysticisme, mais la plupart se sont attachés à un saint personnage, le *cheïkh* ou *pîr*, sous lequel ils se sont livrés à des exercices réguliers, tels que la danse et les hurlements des derviches. On voit que le soûfisme ramène, avec un excès poussé jusqu'à l'extravagance, ce goût des pratiques extérieures qui, au début de l'Islam, avait contribué à l'éclosion du mysticisme en détachant de la religion officielle les âmes vraiment religieuses.

On voit aisément quels sont les beaux et les mauvais côtés du soûfisme. Il en est, à cet égard, du mysticisme persan comme de toutes les doctrines philosophiques qui, toutes, reflètent un aspect de la vérité, mais qui tombent toutes dans l'extravagance, si l'on veut, avec cette logique inflexible et redoutable qui est le propre de la manie, les pousser à leurs dernières conséquences. Mais, autant ces excès sont funestes, autant le soûfisme modéré peut produire des effets bienfaisants, en élevant l'âme au dessus des passions, en la fortifiant contre les coups de la fortune. On ne peut qu'admirer la haute sagesse, qui inspire les ouvrages de Saadî, et surtout le *Pend Nâmé* ou "Livre des Conseils", dans lequel Ferid ed-Dîn Attâr prêche, avec

une douceur persuasive, la modération des désirs, l'humilité, la patience, la tolérance, l'amour du prochain.[14]

On trouve à plusieurs endroits des œuvres de Saadî le grand précepte qui est le fondement de la morale chétienne, et sans doute, de toute morale raisonnable et humaine : " Considère comme licite ce qui te plairait s'il t'arrivait à toi-même, " et encore sous la forme négative : " Ce que tu ne trouverais pas bon pour toi-même, ne le trouve pas bon pour les autres. "[15]

Et quoi de plus beau que ces dernières instructions de Djelâl ed-Dîn Roûmî, le plus enthousiaste et le plus grand des poètes panthéistes, à son fils : " Mon testament est que tu sois pieux envers Dieu, en particulier comme public, que tu manges peu, que tu dormes peu, que tu parles peu, que tu t'abstiennes de toute vilenie et péché, que tu sois toujours constant dans le jeûne et assidu à tes veilles, que tu fuies de toutes tes forces les appétits charnels, que tu endures patiemment les outrages du monde, que tu évites la société des gens vils et sots, que tu fraies avec les nobles cœurs et les hommes pieux. En vérité, l'homme le meilleur est celui qui fait du bien aux hommes, et le meilleur discours est celui qui guide les hommes dans la bonne voie. Louange à Dieu qui est le seul dieu ". Et pourtant, ce même Roûmî, ainsi que Djâmî, affirmait dans ses œuvres l'identité du bien et du mal, qui ne sont tous deux que des manifestations différentes d'un seul et même absolu.

Comme nous l'avons vu, Dieu est pour les soûfîs le seul agent réel, le *fâ'il-i haqîqî*. Cela revient à l'affirmation du fatalisme. On a beaucoup insisté, à propos de l'Islamisme en général, sur les inconvénients de cette doctrine qui, dit-on, brise le ressort de l'énergie humaine, engendre

l'apathie, fige les sociétés qui l'adoptent dans l'immobilité de la mort. Nous ferons d'abord remarquer à ce propos que le prophète, qui n'avait pas la tête métaphysique, n'a pas résolu ce grave problème du libre arbitre. Dans l'Islam, comme dans le Christianisme, il y a des théologiens et des sectes pour et contre le libre arbitre. D'autre part, il nous semble que ces doctrines n'exercent dans la pratique qu'une bien minime influence. Les peuples et les hommes sont fatalistes et indolents par caractère, par sentiment, par hérédité, par suite de l'influence du milieu, quels que soient les dogmes de leur religion. Il n'est pas une communauté religieuse qui proclame le fatalisme avec plus de netteté que certaines sectes chrétiennes dont les adhérents se recrutent parmi les peuples les plus énergiques.

Il est vrai, d'autre part, que nous aurions tort d'identifier la mentalité asiatique avec la nôtre. L'homme d'Orient a une force de caractère inconnue dans nos pays, et pousse, avec une logique rigoureuse, ses principes jusqu'à leurs dernières conséquences pratiques.

Les Soûfîs raisonnables, comme Roûmî, comme Djâmî, disent que l'homme doit plutôt penser au fatalisme pour excuser les péchés d'autrui, mais en revanche être bien pénétré de sa propre responsabilité, se juger sévèrement lui-même et ne pas rejeter la responsabilité de ses fautes sur la Divinité.

Du reste, les doctrines les plus hardies ne peuvent rien avoir de dangereux pour les nobles cœurs, qui jamais ne s'autoriseront d'une théorie quelconque pour manquer à leurs devoirs envers eux-mêmes ou envers leur prochain. Mais, par malheur, les êtres vicieux sont portés à les embrasser avec un enthousiasme hypocrite, afin de s'en prévaloir pour vivre à leur guise et s'abandonner à leurs passions. Les théories les plus audacieuses sont prêchées

par des hommes qui, bons eux-mêmes jusqu'à la candeur, croient naïvement à la bonté foncière de la nature humaine.

Heureusement, la plupart des grands soûfîs n'étaient guère propagandistes, et pour parer au danger, se montraient difficiles dans l'admission de leurs disciples. Les adeptes devaient faire preuve de plus grande vertu et peiner longtemps sous la direction de *pîrs* d'une dignité de vie irréprochable. De là sont nés les ordres de derviches. Malheureusement, peu à peu la discipline s'est relâchée, et les derviches actuels, d'ailleurs inoffensifs, se recrutent surtout parmi les fainéants qui, sans charge de famille ni mission sociale, veulent vivre d'aumônes et ne sont plus que la caricature des nobles soûfîs d'autrefois. De plus, la plupart n'hésitent pas à recourir à l'alcool et aux narcotiques pour provoquer une extase à rebours qui, loin de les élever vers Dieu, les identifie avec la bête.

Enfin, le soûfisme, tout en préconisant le mahométisme, admet que toutes les religions renferment une part de vérité. Mais cela revient à afficher pour toutes les croyances un grand dédain, et cet indifférentisme peut produire de funestes effets. Si " les morales puissantes et durables," comme le dit Faguet,[16] " se fondent à l'ordinaire sous forme religieuse," on peut en conclure qu'en déracinant la religion, on tue en même temps la morale qui en tirait sa sève. Le soûfisme a fait disparaître tout esprit religieux dans la plupart des esprits cultivés de la Perse moderne, sans le remplacer par rien.

Or, on peut se demander si la morale peut agir sur la plupart des hommes autrement que sous la forme impérative d'un dogme religieux appuyé d'une sanction. Certes, toutes nos sympathies vont aux penseurs indépendants et loyaux, qui après de douloureux combats intérieurs, après

des méditations longues et pénibles sur les grands problèmes de la vie et de la mort, les seuls insolubles, dira-t-on, mais les seuls aussi dont la solution nous importe, finissent par se faire une conviction propre, ou tout au moins, par se forger un idéal, un espoir, une chimère, conforme aux exigences de leur raison, aux lumières de leur conscience, et surtout, aux aspirations de leur cœur, car c'est lui qui décide en dernier ressort. Mais combien nous trouvons ridicules ou méprisables ces esprits médiocres autant que prétentieux, qui *a priori*, sans avoir jamais pensé, si même ils en sont capables, rejettent tous les " préjugés, " les " superstitions " dont se sont contentés tant de grands esprits. Les grands soûfîs, comme les grands penseurs de notre époque, comme Taine, comme Renan, comme Herbert Spencer, commençaient par étudier sans dédain les doctrines religieuses et philosophiques, et en arrivaient à cette conclusion que tous ces systèmes nous offrent un reflet de la Vérité Absolue, à jamais inaccessible. " A travers la masse imposante des dogmes, des traditions et des rites, " dit Herbert Spencer," une âme de vérité est toujours visible, soit clairement, soit confusément... S'ils cachent, pour les esprits élevés, la vérité abstraite qu'ils renferment, ils rendent, pour des intellects moins parfaits, cette vérité plus appréciable qu'elle ne le serait autrement. Ils servent à rendre réel et efficace sur les hommes ce qui autrement serait irréel et sans effet. Ou bien encore nous pouvons les appeler les enveloppes protectrices sans lesquelles la vérité qu'elles renferment périrait,... des manifestations de l'Incognoscible." Combien cette tolérance large et compréhensive est plus noble et plus belle, et aussi plus intelligente, que le nihilisme des fanatiques de la négation.

C'est, sans doute, la crainte des abus qui a engagé

la plupart des philosophes soûfîs à se soumettre aux prescriptions de la religion courante, afin de ne pas donner un exemple qu'ils croyaient mauvais. Nous inclinons à trouver peu loyale cette attitude, mais pourtant il serait injuste de la qualifier d'hypocrite. Qui oserait appliquer cette épithète injurieuse au grand, noble et digne Hippolyte Taine, qui, tout en professant les doctrines philosophiques les plus radicales, a cependant célébré à maints endroits les bienfaits du christianisme et s'est fait faire des funérailles protestantes? Le même philosophe se plaisait d'ailleurs à répéter souvent : " Je n'aurais dû écrire sur la philosophie qu'en latin, pour les initiés, on risque de faire trop de mal aux autres." Spencer, que nous citions tout à l'heure, écrit aussi : " Prenez garde, en extirpant l'ivraie, de ne pas arracher en même temps le bon grain." Enfin, nous pouvons trouver encore un exemple fameux en Orient, dans Averroès, le grand philosophe arabe qui rechercha sous le fatras des commentaires la pure doctrine d'Aristote, et répudia toutes les formules conciliatrices inventées par Avicenne pour accommoder la philosophie péripatéticienne avec les dogmes islamiques. Ce penseur si hardi affirmait, d'autre part, que la philosophie et la religion sont deux sentiers parallèles qui conduisent au même but. Pour lui, écrit son historien Renan, " la philosophie est le but le plus élevé de la nature humaine ; mais peu d'hommes peuvent y atteindre. La révélation prophétique y supplée pour le vulgaire." Averroès, comme tant d'autres, avait donc peur de bouleverser la conscience populaire avec des doctrines qui dépassent son horizon. Le philosophe français le juge avec indulgence, dans ce passage délicieusement renanien : " Nous nous garderons de lui en faire un reproche. La logique mène aux abîmes. L'inconséquence est un élément essentiel des choses humaines. Qui peut sonder

l'indiscernable mystère de sa propre conscience, et, dans le grand chaos de la vie humaine, quelle raison sait au juste où s'arrêtent ses chances de bien voir et son droit d'affirmer ? "

Cette dernière phrase est digne d'être retenue et méditée. Y a-t-il jamais eu un philosophe assez présomptueux pour se persuader qu'il avait vraiment déchiffré l'énigme du monde, et prétendre en imposer la solution à tous ses semblables ? Et tous n'auraient-ils pas mieux fait d'employer souvent, comme le grand Schopenhauer, le mot " probablement " ? Mais ce vocable trouve difficilement sa place dans les catéchismes de toutes couleurs, et répugne aux pontifes de toutes nuances, qui savent que les masses ont soif d'affirmation et transforment en dogmes ce qu'on leur fait croire. Il faut beaucoup d'audace pour détruire un idéal moral ou politique qu'on n'est pas sûr de pouvoir remplacer par un autre meilleur et immédiatement assimilable. Or, il faut la présomption du génie — ou de la sottise — pour avoir cette confiance en soi.

Que les sociétés évoluent, rien de plus évident, mais qu'on ne se laisse pas abuser par les mots. Cette évolution n'est pas homogène. Dans nos pays ultra civilisés de l'Europe Occidentale même, si les couches supérieures — qui, d'ailleurs, ne coïncident pas avec les castes sociales basées sur le rang et la fortune — atteignent à une moralité ou à une intellectualité très élevées, — qui ne vont pas toujours de pair — n'y a-t-il pas, au bas de l'échelle, des masses innombrables qui n'ont pas dépassé le stade du fétichisme le plus grossier ? Le devoir social, bien entendu, est de les relever, et ceux qui parlent de Voltaire en l'ayant lu n'iront pas vilipender après lui le peuple, " la canaille, qui sera toujours la canaille et qui ne sera jamais éclairée." Nous aimons mieux voir nos semblables, de toutes races et de toutes conditions, se hausser vers des conceptions reli-

gieuses et philosophiques de plus en plus nobles et pures, mais rien ne peut se faire que progressivement. Il faut de la prudence et des ménagements dans cette montée vers la lumière, de même que l'on ne tire pas brusquement à l'aveuglante clarté du jour les chevaux de mine qui ont passé de longues années dans les ténèbres. Marcelin Berthelot prétendait que la science tend "au nivellement des classes sociales aussi bien que des intelligences." Affirmation purement gratuite, pour ce qui concerne le second point. Nous croyons, au contraire, que la différenciation des aptitudes s'accentue à mesure que nous avançons, et nous soutenons même qu'il faut y voir une des causes de la supériorité de nos sociétés sur celles de l'Orient, où règne l'égalité des intelligences. Mais, d'autre part, cette différenciation est une des principales causes du malaise social, dans une société régie par des lois uniformes.

Ajoutons que les extravagances et les vices des faux soûfîs finirent par faire tomber ce nom dans le discrédit. Beaucoup de vrais soûfîs se défendirent de l'être et il est bien rare, à partir d'une certaine époque, qu'ils emploient ce terme en parlant d'eux-mêmes. Ils s'appellent de préférence "les gens du cœur," les "gens de la vie intérieure" *ahl-i dil*, *sâhib-dil*, *ahl-i bâtin*, ou encore les "gens du mystère," *ahl-i râz*.

C'est sans doute aussi pour cela que les Bâbîs, adeptes de cette religion née en Perse vers 1850 et qui a eu un succès si prodigieux, se défendent avec ardeur d'avoir rien de commun avec les soûfîs, alors que, cependant, les ressemblances entre le deux doctrines sont évidentes. Les systèmes soûfîs et la dogmatique béhâïe sont presque identiques. A tel point que l'exposé de la doctrine bâbie sous sa dernière forme, telle que la prêche

Abbâs Effendi, pourrait être pris, sans changement appréciable, pour un résumé du système soûfî. [17]

Si le soûfisme, dans le domaine de la morale pratique, a fait quelque bien, il a aussi causé beaucoup de mal à la Perse, sans qu'il faille toutefois s'en exagérer la portée. Mais, à d'autres égards, cette religion de l'Amour et de la Beauté a alimenté une littérature poétique qui a produit de nombreux chefs-d'œuvre sans analogues dans les autres littératures, et qui s'élève souvent jusqu'au sublime. Au point de vue philosophique, si l'on écarte du panthéisme mystique persan les excès que les plus grands apôtres eux-mêmes réprouvaient, on ne peut s'empêcher d'y voir et d'y admirer une hypothèse grandiose, qui nous montre dans la Nature une émanation de l'Absolu, dont la fin dernière est de retourner, par l'évolution et le progrès, à sa source, la Perfection infinie. Du reste, au pis aller, on peut toujours considérer les systèmes métaphysiques comme des chefs-d'œuvre d'imagination poétique dignes d'exciter notre admiration.

Pour exprimer métaphoriquement les aspirations des pélerins du soûfisme et les ravissements de l'extase, les poètes persans et leurs imitateurs turcs et hindoustanis, comme d'ailleurs les mystiques de tous les temps et de tous les pays, emploient des expressions relatives à l'ivresse produite par le vin, et surtout aux délices de l'amour. Dieu devient l'Amant, le Bien-Aimé, dont la possession produit la volupté suprême. La douleur d'être séparé de la personne aimée est l'image des tourments de l'âme aspirant à retourner à son origine et se débattant contre les attaches charnelles et les passions terrestres. Les coquettes œillades de l'amante, ce sont les éclairs passagers qui, de temps à autre, illuminent l'âme du parfait soûfî et la mettent pour un

instant en face de la Réalité Divine. D'après certains auteurs, l'accumulation de ces métaphores aurait donné lieu à une terminologie singulière, très détaillée et systématique. Il y a même de nombreux ouvrages sur ce sujet, des lexiques où l'on peut apprendre ce que veut dire le poète quand il parle de la bouche, de l'œil, de la lèvre, du grain de beauté de sa bien-aimée.[18] Il n'est guère probable que des poètes aient appliqué méthodiquement ces vocabulaires symboliques.

NOTES SUR LA RHÉTORIQUE ET LA PROSODIE PERSANES

Une traduction, en prose surtout, ne peut jamais donner qu'une idée très approximative du poème original. C'est déjà vrai quand il s'agit de faire connaître au lecteur français le produit d'un art apparenté au nôtre : le charme du rythme et de la rime disparaît, et que reste-t-il alors, quand il s'agit d'œuvres dont la valeur réside en grande partie dans la musique des vers ? Combien une traduction diminuerait, par exemple, l'impression délicieuse qu'engendre pour nous la lecture d'un sonnet de Heredia. Mais pourtant, quand il s'agit de transposer un poème d'une langue européenne dans une autre, la splendeur des images et des idées subsiste, et même, jusqu'à un certain point, il peut rester un pâle souvenir de la cadence des périodes. Mais quand il s'agit d'un poème oriental, il n'en va pas de même. Nous sommes dans un monde d'idées inconnu pour nous. Nous avons affaire à une esthétique, à une rhétorique toutes différentes des nôtres, et la tâche du traducteur devient tellement épineuse qu'il faut un certain

courage pour l'affronter. Voici des exemples des difficultés qui se présentent :

Dans les poèmes persans, le second hémistiche est souvent une répétition du premier en termes différents. Nous avons ici, occasionnellement, le procédé qui est suivi d'un bout à l'autre dans l'épopée finnoise du " Kalévala". En français, une traduction littérale risquerait fort, dans ce cas, de devenir insupportable.

D'autre part, nous considérons, en général, comme un défaut la répétition fréquente d'un même mot à des intervalles rapprochés. Les auteurs persans, au contraire, s'ingénient à épuiser, dans plusieurs vers consécutifs, tous les sens propres et figurés d'un même mot. Et l'on voit ainsi de très longues tirades roulant sur deux ou trois vocables.

Enfin, outre les figures de style usitées chez nous, et que les Persans emploient avec une extrême abondance, leurs poètes en affectionnent quantité d'autres que nous ignorons ou que nous n'employons guère, ou même pour lesquelles nous ne professons que du dédain. Ils les divisent en figures de mots et figures de pensées.

Les secondes nous sont assez familières. Telles *l'antithèse*. Exemple : " Il vaut mieux mélanger la rudesse et la douceur, comme le saigneur qui est à la fois chirugien et metteur de baume." L'*hyperbole*, dont les poètes persans font un usage qui nous paraît abusif, surtout dans les panégyriques. Le lecteur en verra plus loin des exemples édifiants. En voici un, emprunté au Châh-Nâmé, dont cependant, en général, le style est d'une grande sobriété : " Un armée si nombreuse que l'amas des lances fermait le chemin au vent."

D'autres sont plus particulières aux Persans. Tel le *dialogue* (*souâl o djèvâb* " question et réponse"), qui pro-

duit même sur nous une impression très agréable. Des poèmes entiers, dont beaucoup sont des chefs d'œuvre de grâce, sont bâtis sur ce système. Voici, comme exemple, quelques vers d'un petit poème d'Amîr Mou'izzî :

Je dis : "Donne-moi trois baisers, ô lune qui prend les cœurs."
Elle dit : "A qui au monde la lune a-t-elle jamais donné de baisers ? "
Je dis : "L'éclat de ton visage augmente la nuit."
Elle dit : "C'est la lune des cieux qui, la nuit, donne de l'éclat."
Je dis : "Dans quelque endroit que tu sois, je ne te vois jamais immo-
[bile."
Elle dit : "La lune ne reste jamais immobile en un endroit."
Je dis : "Il y a sur tes joues un merveilleux parterre de roses. "
Elle dit : "Ce serait bien étonnant qu'il y eût une roseraie dans la lune." [19]

A noter aussi, parmi les figures du même genre, basées sur le sens des mots, le *housn-i ta'lîl* " élégante indication de la cause. " Il y en a, dans notre poème, un exemple grâcieux et original, dans la description des charmes d'Absâl. (V. vers 429.)

Citons encore le *laff o nachr*, qui consiste à énumérer dans le second hémistiche des mots qui se rapportent respectivement à ceux énumérés dans le premier hémistiche. On en trouverait aussi des exemples en français. En voici un spécimen extrait du Châh Nâmé : " Ce vaillant héros, avec le glaive et la dague, avec la massue et le lasso, coupa et déchira, brisa et lia aux héros [ennemis] la tête et la poitrine, les pieds et les mains. "

Quant aux jeux de mots, que nous n'apprécions guère, ils pullulent dans la poésie persane. C'est, en somme, affaire de goût. Les classiques grecs et latins les affectionnaient, et on en trouve des multitudes, par exemple, chez Platon et chez Cicéron. Victor Hugo, non plus, n'a jamais eu beaucoup de scrupule à en faire usage. Citons d'abord l'homonymie, parfaite ou approximative, le calembour, en persan *tadjnîs*. Exemples d'homonymies parfaites (*tadj-*

nîss-i tâmm). " Puisque Dieu t' *a donné* (*dâd*) tout ce pouvoir, pourquoi ne pratiques-tu pas la *justice (dâd)* ? "

" Autant que possible, ô échanson, ne laisse échapper de ta main, (c'est à dire : de ton pouvoir) à la saison du printemps, ni le bord (*lab*) de la coupe, ni la rive (*lab*) du ruisseau, ni la lèvre (*lab*) de ton amie."

Exemples d'homonymie imparfaite (*tadjnîss-i nâqis*) :

" Elle (la motte de terre) dit : Je n'étais qu'une argile *(guil)* sans valeur, mais je suis restée quelque temps à côté de la rose *(goul)*.

Tadjnîss-i zâyid, " homonymie augmentée," où un mot a une syllabe de plus que l'autre au commencement :

" La noblesse de chacun dépend de son *mérite (kamâl)* et non pas de sa *richesse* (*mâl*)."

Tadjnîss-i mouzîl, " homonymie caudée." Ici, un des deux mots a une syllabe de plus que l'autre à la fin :

" Notre loi (*âyîn*) c'est d'avoir le cœur [pur] comme un miroir (*âyîna*)."

Tadjnîss-i mourakkab, " homonymie composée ", où l'un des deux homonymes est formé par deux mots, comme par exemple : *bâzârî* un " marché " et *bâ zâri* " avec des lamentations ".

On peut rattacher aux jeux de mots les jeux d'écriture, d'une variété infinie, et dont il nous est évidemment impossible de donner une idée au lecteur. Les traits qui constituent les caractères sont identiques, les points diacritiques qui différencient par exemple le *b* de l'*n*, du *t* etc. sont seuls placés différemment.

Le *tard o 'aks* consiste en ce que les premiers mots du premier hémistiche sont répétés à la fin du second, et ceux de la fin du second au commencement du premier :

Az lab-i djânân-i man zinda chavad djân-i man,
Zinda chavad djân-i man az lab-i djânân-i man.

" Par la lèvre de ma bien-aimée est vivifiée mon âme, mon âme est vivifiée par la lèvre de ma bien-aimée. "

Dans le *raddou-l'adjz 'ala-s sadr*, le premier mot du premier hémistiche est le dernier du second :

Choumâr-i gham-i oû nadânam az ânki
Bîroûn choud gham-i oû zi-hadd-i choumâr.

" Je ne sais pas évaluer (*choumâr*) la peine qu'elle me cause, parce que la peine qu'elle me cause dépasse toute évaluation. "

Dans la " chaîne des deux chameaux ", *qatarou-lba 'iraïn*, le dernier mot du premier hémistiche devient le premier du second :

Nigah dâr mârâ zi râhi khatâ,
Khatâ dar gouzâr o savâb-am noumâ.

" Garde nous du chemin de l'erreur (*khatâ*). L'erreur, oublie-la et montre moi le bon parti. "

Il est fait aussi un emploi fréquent de l'anagramme parfait ou imparfait, par exemple entre *khâk* " terre " et *kâkh* " balcon ", *roûz* " jour " et *zoûr* " violence ", *kamar* " ceinture " et *makr* " ruse ".[20]

Nous ne citons que les principales figures, celles dont nous pouvons aisément donner une idée. Dans les notes, nous attirerons encore l'attention sur quelques cas particuliers.

Les Persans ont emprunté aux Arabes les procédés et les règles compliquées de leur prosodie, et y ont ajouté beaucoup d'éléments nouveaux.

Le poème de Salâmân et Absâl est, comme tous les romans poétiques persans, un *meçnèvî*, c'est-à-dire un poème où les vers (*misrâ'*) riment deux à deux, formant ainsi des distiques (*baït*). Parfois le dernier mot de deux

misrâ'ṣ consécutifs est le même, et s'appelle *rèdîf*. Dans ce cas, le mot qui porte la rime précède le rèdîf. Nous en avons un exemple dans le troisième distique ci-dessous.

A l'agrément de la rime, les vers persans joignent celui d'un rythme basé, comme dans la versification latine et grecque, sur la succession régulière des syllabes brèves et longues, les syllabes pouvant, comme dans les deux langues classiques, être longues parce qu'elles renferment une voyelle longue ou bien par position, quand la voyelle brève est suivie de deux consonnes.

Le vers ici employé s'appelle *ramal*. Le schéma en est le suivant, u désignant une syllabe brève, — une syllabe longue :

— u — — | — u — — | — u —

Je transcris, comme spécimen, le commencement du poème :

Aï ba yâdat tâza djân-î âchiqân,
Z'âb-i loutfat tar zabân-î âchiqân,
Az to bar 'âlam fitâdê sâya-î
Khoûbi-roûyân râ chodâ sarmâya-î.
'Achiqân ouftâda-î ân sâya and,
Mânda dar sawdâ az ân sarmâya and.

Il est à noter que chaque distique a, en général, un sens complet, et que même, le plus souvent, chaque vers forme une propositon.

Pour mieux faire comprendre la métrique du poème, Fitz Gerald a imaginé les deux exemples suivants en latin "monacal" (monkish) et en anglais:

Dum Salaman verba regis cogitat,
Pectus intra de profundis aestuat.
Of Salàmàn and of Absàl hear the song ;
Little wants Man here below, nor little long.

VIE DE DJAMI

Je reproduis ici, avec quelques additions sans importance, la biographie de Djâmî par Rosenzweig, que Fitz Gerald aussi a mise en tête de son adaptation en vers, et qu'il juge " assez amusante pour en excuser la longueur ".

Notre poète, dont le nom est Noûr ed-Dîn " la Lumière de la Religion " 'Abdou-r-Rahmân " l'Esclave du Miséricordieux ", est né en 817 de l'hégire, correspondant à 1414 de l'ère chrétienne, à Djâm, petite ville du Khorassan, où avait émigré son père, Mawlânâ Nizâm ed Dîn, homme d'humble naissance provenant de Decht dans le district d'Ispahan. Selon l'usage persan, on ajouta au nom du poète celui de son lieu d'origine ; le mot Djâm, comme nom commun, signifie " coupe, " et Djâmî, dans toutes ses œuvres, joue sur ce double sens. Il a écrit, entre autres, ce quatrain cité par Dawletchâh dans le Tazkira-tou-ch Chou'èrâ : " Je suis né à Djâm, et ma plume a été trempée dans la coupe (djâm) du savoir théologique, il faut donc bien que dans un double sens mon surnom (takhallous) soit Djâmî." Plus tard, sa célébrité lui valut les titres pompeux de " Seigneur des Poètes," " Eléphant de la Sagesse" etc., mais sa modestie se contenta toujours du simple nom de Djâmî ; il aimait aussi à se dire " le Vieux de Hérat," où il passa presque toute son existence. La sainteté de sa vie lui a valu le titre de *mawlânâ*, " Notre Maître."

Dès son enfance, il se distingua par sa piété et son intelligence. En 1419, un saint personnage, Khâdja Mohammed Pârsâ, passait par Djâm. On amena le petit

Djâmî, âgé de cinq ans, devant la litière du vénérable cheïkh, qui lui donna un bouquet. Djâmî se rappelait encore soixante ans après cet épisode, qui fut pour lui une source de bénédictions.

Djâmî raconte aussi : " Quand Mawlânâ Fakhr ed-Dîn Louristânî descendit un jour chez ma mère, j'étais encore si petit qu'il me prit sur ses genoux, et, traçant avec ses doigts dans l'air les caractères des mots Ali et Omar, il s'amusa à me les entendre épeler. Lui aussi, par sa bonté, jeta dans mon cœur la semence de sa dévotion, qui n'a cessé de croître en moi, et dans laquelle j'espère vivre et mourir. O mon Dieu ! fais moi vivre pauvre (derviche) et mourir derviche, et fais moi retourner à la Vie dans la compagnie des derviches. "

Djâmî alla d'abord à l'école à Hérat, puis à la médressé fondée par Timour à Samarcande. Non seulement, il éclipsa ses condisciples dans les études encyclopédiques qui constituaient, alors comme aujourd'hui, l'éducation persane, mais encore, il embarrassa plusieurs fois les docteurs en logique, astronomie, et théologie, et pourtant, ajoute malicieusement Fitz Gerald, ils l'accueillirent sans rancune en disant : " Voilà une nouvelle lumière ajoutée à notre " voie lactée ", à notre brillante assemblée."

Djâmî aurait continué de séjourner, sans doute, dans la grande cité, mais un songe le fit retourner à Hérat. Le grand maître soûfî qui enseignait là-bas, Mohammed Sanad ed-Dîn Kâchgârî, de l'ordre des derviches Naqchbendîs, lui apparut en songe et lui ordonna de retourner " chez un homme qui satisferait tous ses désirs. " Djâmî regagna donc Hérat, où il vit le cheïkh discourant avec ses disciples sur la porte de la grande mosquée. Pendant plusieurs iours, il n'osa pas s'approcher ; mais l'œil du

maître était sur lui, le magnétisant et l'attirant de plus en plus, si bien qu'à la fin le cheïkh dit à son entourage : " Voici que je viens de prendre un faucon dans mon filet."

Ce fut sous la direction de ce pîr que Djâmî commença son noviciat soûfî. Il y apporta une telle ardeur et subit de la part du maître une telle fascination qu'allant, dit-il, par un jour de congé, se promener à la campagne, un seul vers suffit à le faire revenir sur ses pas ;

" Comment ! je suis ici, et c'est la Rose que tu regardes ? "

Djâmî progressa régulièrement dans la voie spirituelle. Il finit par se retirer dans une solitude si prolongée que, quand il revint parmi les hommes, il avait presque perdu le pouvoir de converser avec eux. Enfin, ayant franchi toutes les étapes, il était dûment autorisé à enseigner comme docteur soûfî, et de jeunes aspirants qui l'avaient vu en songe, comme Kâchgârî lui était apparu à lui-même, le sollicitaient de les mener vers la Vérité. Mais sa modestie le retint, et aussi sa reconnaissance et sa vénération pour son défunt maître, qui l'empêcha de prendre sa place près de la mosquée avant que l'âge eût blanchi ses cheveux.

Entretemps, continue Fitz Gerald, Djâmî était devenu poète, ce qui sans aucun doute, donna l'essor à sa réputation et à sa doctrine bien loin " parmi ces nations pour lesquelles la Poésie est un élément vital de l'air qu'elles respirent. " Le lecteur européen sera peut-être surpris d'apprendre qu'à Chîrâz, où vécurent et moururent Saadî, il y a huit siècles et demi, et Hâfiz, il y en a six, pas un jour ne se passe sans que les mains de pieux admirateurs ne viennent joncher de fleurs leurs tombeaux.

A plusieurs reprises, Djâmî se reproche d'avoir perdu, à ce passe-temps frivole de la poésie, une vie

précieuse qu'il aurait dû consacrer à la contemplation : " Mille fois je me suis repenti d'une telle occupation, mais je ne pouvais pas plus l'esquiver qu'on ne peut échapper à la destinée écrite sur le front ". Ce ne sont là que doléances sans portée réelle, et d'autre part, comme il sied à tout poète, Djâmî a conscience de sa valeur et s'écrie ensuite : " Comme poète, j'ai résonné à travers le monde ; le ciel a été rempli de mon chant, et la fiancée du Temps a orné ses oreilles et son cou des perles de mes vers, dont la caravane, à son arrivée, a été saluée gaiement par Hâfiz et Saadî..... Les rois de l'Inde et de Roûm m'envoient de flatteuses missives, les maîtres de l'Irâq et de Tèbrîz m'accablent de leurs dons, et que dirai-je de ceux du Khorassan, qui me noient dans un océan de munificence ? "

Ces expressions pompeuses ne font, bien qu'orientales, qu'exprimer la pure vérité. Djâmî fut comblé d'honneurs par les monarques de sa patrie et de l'étranger, au moment même où ils se coupaient réciproquement la gorge. Il eut pour mécènes son propre Sultan, Abou Saïd Gourgânî ; Hassan Beïg de Mésopotamie, " Seigneur de Tèbrîz ", par qui Abou Saïd fut vaincu, détrôné et mis à mort ; Mahomet II, Sultan de Turquie, " Roi de Roûm " qui, à son tour triompha de Hassan en 1473, et enfin, Housseïn Mîrzâ Bâïqarâ (1469-1506) descendant de Timour, qui chassa le souverain que Hassan avait installé à Hérat à la place d'Abou Saïd.

Le poème qui nous occupe est dédié à Hassan, le fameux Ouzoun Hassan, " Hassan le Long ", chef de la tribu turque du " Mouton Blanc " (Aq-Qoyounlou), à qui la république de Venise envoya à plusieurs reprises des embassadeurs pour briguer son alliance. Voici comment Djâmî entra en relation avec lui :

En 877 de l'hégire, soit 1472 de notre ère, notre poète, approchant de la soixantaine, alla en pèlerinage à la Mecque. La vénération qu'inspirait Djâmî fut cause de ce que les divers potentats dont il traversa les territoires firent accompagner d'escortes protectrices la caravane dont il faisait partie.

Djâmî arriva ainsi à Bagdad, où il eut des ennuis par suite de la trahison d'un de ses suivants qu'il avait réprimandé, et qui cita, en les altérant, des vers de Djâmî qui prenaient ainsi un sens injurieux pour Ali, l'imâm bien-aimé des Persans chî'ites. L'affaire transpira jusqu'à Bagdâd et fut portée devant un tribunal où siégèrent les deux fils de Hassan Beïg. Djâmî s'en tira victorieusement, et son accusateur, la barbe épilée, fut cloué au pilori sur la place du marché de Bagdad. Mais le poète fut indigné de la stupidité de ceux qui avaient ajouté foi à cette délation.

Après un séjour de quatre mois dans la région de Bagdad, Djâmî traversa, en vingt-deux jours, le désert, et arriva à Médine et à la Mecque.

Puis il reprit le chemin de Hérat, et passa quarante-cinq jours à Damas. Il y fut reçu avec grand honneur et en sortit la veille même du jour où les envoyés de Mahomet II arrivaient avec un cadeau de 5000 ducats pour le conduire à Constantinople. A partir d'alors, Mahomet II, qui composa lui-même de nombreux poèmes turcs sous le pseudonyme de 'Avnî, envoya chaque année à son illustre collègue Djâmî une pension de mille florins qui fut continuée par son fils Bajazet (Bâyèzîd) II.

A Tèbrîz, Djâmî fut reçu en audience solennelle par Ouzoun Hassan, qui précisément était en guerre avec Mahomet II, et qui, lui aussi, aurait voulu garder le poète à sa cour. Mais Djâmî avait hâte de revoir les jardins

de Hérat, et sa vieille mère. Il rentra dans ses foyers en 1473.

C'est là ce Hassan "beau de caractère comme de nom" — Hassan veut dire "beau" en arabe — qui apparut en songe à Djâmî. Le poème de Salâmân et Absâl est aussi dédié à Ya'qoûb Beïg, qui succéda à son père grâce au meurtre d'un frère aîné.

Hérat avait, depuis le départ de Djâmî, un nouveau prince, Mirzâ Housseïn Bâïqarâ, le dernier des Timourides, qui reçut Djâmî à bras ouverts. Le vizir du nouveau prince, Mîr Ali Chîr Nèvâyî, un des fondateurs de la poésie turque et l'un des principaux poètes qui aient écrit en turc oriental, combla toujours d'égards le grand poète persan, qui d'ailleurs a servi de modèle à tous les poètes turcs de la première époque, jusqu'en 1450.

Djâmî mourut à quatre-vingt-un ans. Beaucoup de ces poètes Soûfîs, atteignirent un âge avancé, ce qui est dû, sans doute, à leur vie frugale et vertueuse.

Le poète, qui avait toujours dédaigné les honneurs et la fortune, et avait toujours vécu en derviche, eut de splendides funérailles aux frais du sultan. Tous les grands de l'état suivirent sa dépouille mortelle, et vingt jours après son inhumation, un panégyrique en vers composé par le vizir fut récité en présence du sultan. Mîr Alî Chîr mit aussi la première pierre du mausolée de Djâmî, édifié dans un jardin proche de l''îdgâh (place où ont lieu les fêtes) de Hérat.

Sa mort fut un deuil public. Djâmî était adoré du peuple, des petits, des humbles qui, chaque jour, se pressaient en foule devant le portail de la grande mosquée de Hérat pour entendre ses douces allocutions. Et sans doute, comme tant d'autres grands philosophes de Perse,

jusqu'en notre siècle,[21] Djâmî se contentait de peu pour vivre et distribuait aux pauvres les largesses que lui valait la munificence des souverains.

Djâmî laissa une grande réputation, non seulement comme poète, mais encore comme philosophe et saint personnage, et son tombeau fut le théâtre de plusieurs miracles.

Djâmî passe pour ne jamais avoir eu qu'une seule femme, la petite-fille de son cheïkh bien-aimé. Elle lui donna quatre fils, dont les trois premiers moururent en bas-âge. Le dernier, un fruit de sa vieillesse, pour qui il composa plusieurs ouvrages, et entre autres son charmant Bèhâristân, n'atteignit pas non plus l'adolescence, et son père lui survécut.

Le talent poétique se perpétua cependant dans la famille de Djâmî. Son neveu Hâtifî, fils de sa sœur, fut un des principaux poètes persans. Il mourut en 927 de l'hégire (1520 de notre ère).

ŒUVRES DE DJÂMÎ

Djâmî se distingue, comme écrivain, par une fécondité prodigieuse. Chîr Khân Loûdî, d'après Sir Gore Ouseley, lui attribue quatre-vingt-dix-neuf volumes. L'inventaire plus modéré, mais déjà abondant, de Rosenzweig, énumère trente-quatre œuvres en prose et seize en vers. Il y a, parmi les premières, des traités grammaticaux, des commentaires d'ouvrages divers, entre autres de certains passages du *Mecnèvî* de Djelâl ed-Dîn Roûmî, de la *Khamriyyé* du plus grand des Soûfîs arabes, Ibnou-l-Fârid, de nombreux traités philosophiques, des lettres et un traité

d'épistolographie, un autre sur la musique, etc. Cette énumération partielle donne une idée du savoir étendu de Djâmî et de la variété de ses aptitudes. Et l'on pourrait craindre qu'une érudition si copieuse n'ait étouffé en lui l'esprit poétique. Or, c'est comme poète qu'il nous intéresse surtout.

Djâmî est le dernier des grands écrivains Soûfîs et des grands classiques persans. Quand il a paru, le soûfisme était complet et systématisé depuis longtemps. Djâmî avait, certes, l'esprit assez vaste pour embrasser magistralement la doctrine dans tous ses détails, et on en trouve dans tous ses écrits en prose des analyses subtiles, dans ses poèmes des exposés grandioses. Comme philosophe, Djâmî a fait preuve d'une audace étonnante. Il a développé, de la façon la plus nette, les conceptions panthéistes, sans reculer devant les dernières conséquences du système. Dès les premiers vers de Salâmân et Absâl, par exemple, il n'hésite pas à implorer de la Divinité une identification avec Elle assez parfaite pour voiler à ses yeux la distinction du bien et du mal (Vers 14).

Le lecteur verra aussi que Djâmî profite noblement de la vénération qu'il inspirait, aux princes comme au vulgaire, pour leur donner, sans détours, des leçons bien senties. On aurait tort de lui reprocher les panégyriques pompeux qu'il adresse à ses protecteurs. Eux-mêmes, sans doute, n'y voyaient guère que des exercices de rhétorique. Les poètes orientaux, comme d'ailleurs les gens de lettres d'Europe jusqu'à une époque toute récente, n'avaient pas à compter pour vivre sur le produit des droits d'auteur. Les écrivains devaient bien faire hommage de leurs œuvres à des princes qui les récompensaient plus ou moins généreusement. Ils devaient briguer la faveur d'un despote à une seule tête, tâche ingrate, certes, mais est-il

moins déplaisant de flatter ce monstre à mille têtes qu'on appelle le public ? Et d'ailleurs, une ces dédicaces expédiées, le poète persan pouvait s'abandonner tranquillement à son inspiration dans le reste de l'ouvrage. Et il n'est pas probable que Djâmî ait manqué à ses vœux de pauvreté volontaire, pas plus que ses illustres prédécesseurs Saadî, Hâfiz ou Attâr, qui, loin de mendier les faveurs des princes, ont bien souvent refusé noblement celles qu'on leur offrait, et se sont contentés du strict nécessaire.

Comme poète, la tâche de Djâmî était singulièrement difficile.

Il venait après une pléiade lumineuse de grands esprits qui avaient traité brillamment tous les sujets. Il eut le courage d'aborder tous les genres, en prose comme en vers. Il lui était malaisé de surpasser, dans le genre romanesque, le fameux Nizâmî, dans la poésie mystique et allégorique, Roûmî et Ferîd ed-Dîn Attâr, dans son Gulistan, l'incomparable Saadî. Comme toute l'invention devait porter sur le détail, il était bien difficile à Djâmî d'innover sans chercher ses effets un peu loin, sans tomber dans le baroque, la boursouflure, sans abuser des *concetti* et des artifices les plus raffinés de la rhétorique. On voit déjà apparaître chez lui ces défauts qui rendent insupportable la lecture de la plupart des poètes persans de l'époque postérieure, soit depuis le commencement du seizième siècle jusqu'à nos jours, à part de rarissimes exceptions comme le délicat Hâtif d'Ispahân (dix-huitième siècle) et Qaânî (dix-neuvième siècle).

Quand même, Djâmî eut assez de mérite pour avoir droit à la gloire. Il est inutile d'insister sur ce sujet. Notre traduction, toute imparfaite qu'elle est, et surtout la charmante transposition en vers anglais de Fitz Gerald,

permettront au lecteur de s'en faire une idée. Salâmân et Absâl est loin, pourtant, d'être le chef-d'œuvre de Djâmî. On n'y rencontrera point de superbes tirades mystiques comme il s'en trouve de nombreuses, par exemple, dans *Yoûssouf et Zouleïkhâ.*

Toutefois, — pour n'attirer l'attention que sur deux ou trois passages, — la description des tentatives de séduction d'Absâl, celle du voyage des deux amoureux dans l'île de Khorrem, le chapitre où Djâmî se lamente sur les inconvénients de la vieillesse, charmeront sans doute le lecteur. Il remarquera aussi la variété de ton qui empêche de trouver fatigante la lecture de ce poème ; Djâmî, à cet égard, joint aux qualités de Djèlâl ed Dîne Roûmî le délicieux humour de Saadî, une douce mélancolie, un naturel plein de grâce dans les endroits où, quittant les sommets mystiques, il redevient lui-même.

Parmi les trente-quatre ouvrages en prose de Djâmî, cités par Rosenzweig, nous signalerons surtout les *Nafahâtou-l'Ouns* ou " Haleines de l'Intimité [avec Dieu]." Ce grand ouvrage renferme les biographies de six cent quatre soûfîs illustres, précédées d'une étude générale sur les doctrines soûfies et les méthodes suivies par les adeptes du soûfisme pour arriver à la perfection. Le texte a été publié par Nassau Lees (1859).

Le texte et la traduction de l'Introduction, ainsi que la biographie de Djouneïd comme spécimen, suivie de la liste des autres biographies, ont été publiés par le génial promoteur de la philologie arabe, Silvestre de Sacy, dans les Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale, (de Paris) vol. XII.

Signalons aussi les *Lawâ'ih*, exposé systématique, en prose mélangée de vers, de la philosophie soûfîe, ouvrage

très condensé et d'une lecture ardue, dont Whinfield a publié le texte et la traduction anglaise.

Rosenzweig cite ensuite seize ouvrages en vers. Les plus célèbres sont les cinq meçnevîs réunis souvent, à l'imitation des cinq poèmes analogues de Nizâmî, sous le nom de *Khamsa*. On voit clairement que Djâmî a voulu rivaliser avec son illustre devancier. Les titres mêmes de ces cinq poèmes sont les pendants (*djavâb*) de ceux des cinq meçnevîs de Nizâmî, et certains sujets sont les mêmes.

Le poème principal de la Khamsa, qui est en même temps le chef-d'œuvre de Djâmî et un des joyaux de la littérature persane, a pour titre *Yoûssouf et Zouleïkhâ* (ou, plus exactement, *Zalîkhâ*). Cet ouvrage, composé en 1483, a été publié, texte et traduction en vers allemands, par Rosenzweig, Vienne 1824. Il a été traduit en vers anglais par Rogers (Londres 1892) et par Ralph. I. H. Griffith (ib. 1881).

Nous serions disposés à le faire connaître également au public lettré de langue française, si la traduction que nous offrons aujourd'hui au public suscite quelque intérêt.

Viennent ensuite:

2) Le *Touhfatou-l-Ahrâr*, "Cadeau aux hommes libres," traité doctrinal de mysticisme faisant pendant au *Makhzanou-l-Asrâr* de Nizâmî. Un poème ainsi destiné à rivaliser avec un autre de contenu et de titre analogue s'appelle *djavâb*, "réponse."

3) Le *Soubhatou-l-Abrâr* ou "Chapelet des Justes," du même genre que le précédent, mais moins abstrait.

4) *Madjnoûn et Laïlâ*, (écrit en 1484), poème romanesque dont le sujet a tenté de nombreux auteurs orientaux, et qui narre les aventures de deux amants malheureux (Voir note du vers 4). Djâmî le traite avec beau-

coup plus d'ampleur que ses devanciers. Ce poème a été traduit en français par Chézy.

5) Enfin le *Khirad Nâma-i Iskandarî*, dont le contenu ne ressemble guère à celui du poème d'Alexandre de Nizâmî. Ici on trouve l'exposé de discussions entre Alexandre et les sages de la Grèce.

A ce recueil de cinq meçnevîs se sont ajoutés plus tard deux autres de moindre importance : *Salsalatou-z-Zahab*, " la Chaîne d'Or ", et *Salâmân et Absâl*. Les sept réunis prennent le nom de *Haft Aurang*, les " Sept Trônes " ou " les Sept Etoiles de la Grande Ourse ".

Ajoutons encore plusieurs *divans* ou recueils de poèmes lyriques, dont une partie a été traduite en vers allemands par *Rückert* dans le Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, et enfin, le *Bèhâristân* ou " Jardin Printanier ", délicieux recueil en prose et vers dédié au dernier né de Djâmî, Yoûssouf, où le poète a tâché, non sans succès, de rivaliser avec l'incomparable Goulistân de Saadî. Le Bèhâristân a été édité et traduit en allemand par Schlechta-Wssehrd, Vienne, 1846 et en anglais par Sir Richard F. Burton, pour le " Kamashastra Society ", Benares, (Londres) 1887.

On voit que parmi les nombreux ouvrages de Djâmî, bien peu ont été publiés en Europe, fût-ce même dans le texte, et que presque tous sont inaccessibles au public lettré. Seuls, *Madjnoûn et Leïlâ*, le début des *Nafahâtoul-Ouns* et quelques fragments épars dans les notes du Pend Nâmè d'Attâr édité et traduit par de Sacy, sont à la portée du lecteur français.

LE MYTHE DE SALÂMÂN ET ABSÂL AVANT ET APRÈS DJÂMÎ

Ecrit encore après Yoûssouf et Zouleïkhâ, que Djâmî a terminé à soixante-dix ans, Salâmân et Absâl est une œuvre de l'extrême vieillesse du poète. On ne s'en douterait pas, à en juger par la fraîcheur, la grâce, l'imagination exubérante qui distinguent ces poèmes. On ne peut s'empêcher de se rappeler à ce propos d'autres grands esprits qui, à un âge avancé, ont produit des œuvres qui respirent cette éternelle jeunesse, apanage du génie ; citons au hasard Haydn et ses *Saisons*, Victor Hugo, Gœthe, Firdaussî dans *Yoûssouf et Zalîkhâ*, etc.

Le sujet de Salâmân et Absâl n'a pas été traité souvent dans les littératures musulmanes, et pendant longtemps je me suis demandé avec étonnement, si, par un hasard extraordinaire, Djâmî l'aurait créé lui-même. Il n'en est rien. Le même sujet avait tenté Avicenne, et l'origine en très ancienne.

Nous ne connaissons pas directement l'ouvrage d'Avicenne où le philosophe a exploité le mythe de Salâmân et Absâl. Je cite ici Carra de Vaux, *Avicenne*, pp. 290 et suiv. :

" Le mythe de Salâmân et d'Absâl, que nous allons rapporter, n'est pas directement connu comme étant d'Avicenne ; il est seulement cité en deux endroits des œuvres de cet auteur, et c'est par le commentaire de Nasîr ed-Dîn et-Tousi aux *Ichârât*, que nous en possédons des versions. Cette histoire revêt des formes très diverses. En la forme que nous allons maintenant reproduire, elle

nous est présentée comme traduite du grec par Honéïn fils d'Ishâk, et il y a lieu de croire, en effet, qu'elle est d'origine Alexandrine. "

Avant de reproduire la version de la légende reproduite par Carra de Vaux, et qui se rapproche beaucoup de celle qu'a amplifiée Djâmî dans son poème, je crois expédient de citer d'abord une autre forme de la légende, qui diffère considérablement de celle de Djâmî, et qui est évidemment beaucoup plus ancienne. Je copie textuellement Mehren, Traité d'Avicenne sur le Destin, (traduction publiée dans le Muséon, IV, note de la page 38), à propos du passage suivant d'Avicenne : " Tout le monde n'a pas été doué de la chasteté d'Absâl quand il fut averti par l'éclair de la lumière céleste. "

Mehren écrit donc en note : " Quant à *Salâmân*, ou *Salâmân et Absâl*, c'est le nom d'une légende mystique, qui a été traitée par Avicenne, et qui se trouve dans l'index de ses écrits, composé par Djouzdjânî, bien que nous l'ayons cherchée en vain dans les manuscrits contenant les traités d'Avicenne, à Leyde et à Londres. C'est au célèbre commentateur des écrits philosophiques *Nâssir ed Dîn Thousi* que nous devons un examen minutieux de cette légende et de ses diverses variantes ; il se trouve dans son commentaire de l'ouvrage important d'Avicenne, intitulé *Al-Ichârât wa-l-Anmâth*, etc. " Et quand ton oreille aura été frappée par le récit de l'histoire de Salâmân et Absâl, tu seras convaincu que tous les deux sont des symboles indiquant les divers degrés de l'intellect ; prépare-toi donc à la vraie solution de cette énigme selon tes forces spirituelles. Le fond de la légende, selon ce qu'en dit Avicenne, est celui-ci : Salâmân et Absâl étaient frères germains ; Absâl, le cadet, était l'objet de la passion de la femme de son frère ; pour satisfaire son amour, elle

proposa de donner sa sœur en mariage à Absâl, dans le but d'occuper sa place dans la nuit de noces. Mais Absâl, averti par un éclair du ciel au moment suprême, évita ainsi, bien qu'avec peine, de se rendre coupable envers son frère ; c'est la situation à laquelle visent les mots de notre citation donnés dans l'exposé. Absâl représente ici la faculté spéculative de l'homme qui, à la fin, saura dominer les passions sensuelles symbolisées par la femme de Salâmân. En nous contentant ici de cette partie du symbolisme, nous ferons seulement remarquer que cette légende, d'origine grecque selon et-Thousi, et venue par une version de Honaïn bin Ishâq, a reçu un développement très varié (sic), dont le dernier, tout à fait différent de celui que nous avons donné ici selon Avicenne et son commentateur et-Thousî, est dû au célèbre poète persan Djâmî. " Telle est la forme du mythe que nous fait connaître Mehren.

Et en effet, cette forme de la légende diffère complètement de celle adoptée par Djâmî. Seuls, les noms du titre sont les mêmes, et encore désignent-ils ici deux frères, et non pas un jeune prince et sa nourrice, devenue dans la suite son amie, comme le sont, chez Djâmî, Salâmân et Absâl.

L'autre version de la légende, telle que Carra de Vaux nous la fait connaître en l'empruntant à ce même Nassir ed-Dîn et-Thousî, est, par contre, à peu près identique à celle que nous donne le poème de Djâmî. Nous la copions in extenso dans l'excellent ouvrage de Carra de Vaux.

" Il y avait dans les temps anciens, antérieurement au déluge de feu, un roi nommé Hermânos, fils d'Hercule. Ce roi possédait le pays de Roum jusqu'au rivage de la

mer, avec le pays de Grèce et la terre d'Egypte. Il avait une science profonde, un pouvoir étendu, et il était versé dans la connaissance des influences astrologiques.

" Parmi les contemporains de ce prince se trouvait un philosophe du nom d'Iklîkoulâs qui possédait toutes les sciences occultes. Ce sage vivait depuis un cycle, retiré dans une grotte appelée Sârikoun. Il déjeûnait tous les quarante jours de quelques légumes sauvages, et sa vie atteignait trois cycles. Le roi Hermânos le consultait souvent.

" Un jour, le roi alla se plaindre au sage de manquer de descendant. Ce prince, en effet, n'avait pas de penchant pour les femmes ; il abhorrait leur commerce et refusait de les approcher. Le sage lui conseilla, puisqu'il avait déjà vécu trois générations, de prendre une femme belle et bonne, à un moment où la sphère, à son lever, lui promettrait un enfant mâle. Il refusa. Le sage lui dit alors qu'il n'y avait pas d'autre moyen pour lui de se procurer un héritier que d'observer un lever astrologique convenable, et au moment que fixeraient les astres, de choisir une mandragore et d'y placer un peu de sa liqueur séminale. Il se chargerait ensuite de soigner cette mandragore et de la transformer en un enfant vivant.

" Ainsi fut-il fait. L'enfant né de la sorte fut appelé Salâmân. On lui chercha une femme pour le nourrir. On en trouva une fort belle, âgée de dix-huit ans, qui s'appelait Absâl. Cette femme prit soin de l'enfant et le roi se réjouit. L'on dit qu'alors Hermânos promit au sage de construire, en témoignage de sa gratitude, deux gigantesques bâtiments, capables de résister aux déluges d'eau et de feu, dans lesquels on enfermerait les secrets des sciences. Ce furent les deux pyramides.

" Quant l'enfant Salâmân fut nourri et qu'il eut

grandi, le roi voulut le séparer d'Absâl ; mais l'enfant s'en affligea vivement, et le roi le laissa. Salâmân étant ensuite parvenu à la puberté, l'affection qu'il avait pour sa nourrice Absâl s'accrut et se changea en amour ; et cette passion devint telle que le jeune homme négligea tout à fait le service du roi, pour ne plus s'occuper que d'Absâl.

" Le roi fit venir son fils et lui adressa des remontrances. " Je n'ai que toi au monde, lui dit-il ; sache, ô fils très cher, que les femmes sont artificieuses et instigatrices de mal, et qu'il n'y a nul bien en elles. Ne donne pas place à une femme dans ton cœur ; le pouvoir de ta raison en serait asservi, la lumière de ta vue obscurcie, toute ton existence submergée. Apprends, ô mon fils, qu'il n'y a que deux chemins, l'un qui monte et l'autre qui descend. Nous te disons cela sous une forme sensible afin que tu comprennes. Celui qui ne prend pas le chemin de la justice n'approche pas de sa demeure ; mais l'homme qui suit la voie de l'intelligence, en maîtrisant les forces de son corps qui doivent être ses servantes, s'élève vers le monde de la lumière et approche sans cesse davantage de son véritable séjour. Il n'est pas pour l'homme de demeure plus vile que celle des choses sensibles. Il y a aussi pour lui une résidence moyenne qui est celle des lumières victorieuses qu'il peut encore atteindre, après s'être attardé dans le monde inférieur. Mais sa plus haute demeure est celle où il connaît les essences des êtres, et c'est à celle-là qu'il parvient par la justice et la vérité. Laisse donc là cette misérable Absâl qui ne peut te procurer aucun bien. Reste pur, jusqu'à ce que je te trouve une fiancée du monde supérieur qui t'attirera la grâce de l'Eternel et qui donnera satisfaction au Maître des mondes. "

" Salâmân, emporté par sa passion, ne se rendit pas aux avis du roi. Il alla répéter à Absâl ce que Hermânos

lui avait dit, et celle-ci lui conseilla de n'en tenir aucun compte. " Il veut, dit-elle, t'ôter les plaisirs vrais pour des espérances dont la plupart sont trompeuses, te sevrer des joies immédiates pour les biens éloignés. Quant à moi je te suis soumise ; je me plie à tous tes caprices. Si tu as de l'intelligence et de la décision, va dire au roi que tu ne m'abandonneras jamais, et que moi non plus je ne t'abandonnerai pas."

" Le jeune homme alla rapporter les paroles d'Absâl, non pas au roi lui-même, mais à son vizir, qui les transmit au roi. Celui-ci, rempli de chagrin, rappela son fils et lui fit de nouvelles remontrances. Mais voyant qu'il ne parvenait pas à toucher son âme, il s'avisa d'un compromis. " Fais de ton temps deux parts, lui dit-il, l'une tu la passeras dans le commerce des sages ; pendant l'autre, tu jouiras d'Absâl à ton plaisir."

" Salâmân consentit, mais pendant toute une moitié du temps, il avait l'esprit occupé de l'autre. Le roi s'en étant aperçu, se décida à consulter les sages sur l'opportunité de faire périr Absâl. C'était le seul moyen qui lui restât de se délivrer d'elle. Les sages blâmèrent ce projet, et le vizir répondit au roi que ce meurtre ébranlerait son trône sans lui ouvrir l'accès dans le chœur des Chérubins.

" L'écho de cette discussion parvint à Salâmân qui s'empressa d'en avertir Absâl ; il cherchèrent ensemble le moyen de déjouer les desseins du roi et de se mettre à l'abri de sa colère. Ils décidèrent de s'enfuir jusqu'au rivage de la mer d'occident et d'habiter là.

" Or le roi possédait, grâce à sa science magique, deux flûtes d'or munies de sept trous correspondant aux sept climats du monde. Lorsqu'il soufflait dans l'un de ces trous, tout ce qui se passait dans un climat lui apparaissait. Il découvrit ainsi le lieu où s'étaient retirés

Salâmân et Absâl, et il vit qu'ils étaient dans un très misérable état. Il eut d'abord pitié d'eux, et il leur fit envoyer quelques subsistances. Puis, irrité de nouveau par la force de leur amour, il les fit tourmenter dans leur passion même, par des esprits qui leur infligeaient des désirs qu'ils ne pouvaient satisfaire.

" Salâmân comprit que ces maux lui venaient de son père. Il se leva et il se rendit, accompagné d'Absâl, à la porte du roi pour implorer son pardon. Le roi exigea encore de lui le renvoi d'Absâl, en lui répétant qu'il demeurerait incapable de s'asseoir sur le trône tant qu'il le garderait auprès de lui, parce que cette femme et l'empire le réclameraient chacun tout entier. Absâl serait comme une entrave attachée à ses pieds, qui l'empêcherait d'atteindre aussi le trône céleste des sphères. Et, ayant dit, il les fit attacher tout un jour dans la position indiquée par cette comparaison. Lorsqu'on les délia, la nuit venue, tous deux se prirent par la main et ils allèrent ensemble se jeter dans la mer.

" Cependant Hermânos veillait sur eux ; il commanda à l'esprit des eaux d'épargner Salâmân jusqu'à ce qu'il eût eu le temps d'envoyer des hommes à sa recherche. Quant à Absâl, il la laissa se noyer.

" Lorsque Salâmân eut acquis la certitude de la mort d'Absâl, il fut sur le point d'en mourir de douleur, et il devint comme insensé. Le roi alla consulter le sage Iklîkoulâs, qui exprima le vœu de revoir le jeune homme. Celui-ci étant venu, le sage lui demanda s'il désirait rejoindre Absâl. — Comment ne le désirerais-je pas ? répondit-il. — Viens donc avec moi, dit le sage, dans la grotte de Sârikoun ; nous y prierons quarante jours, après lesquels Absâl retournera à toi. — Ils allèrent ensemble à la grotte. Le sage avait mis à sa promesse trois conditions:

que le jeune homme ne lui cacherait rien, qu'il imiterait tout ce qu'il lui verrait faire, sauf un adoucissement qui lui serait accordé pour le jeûne, et qu'il n'aimerait point d'autre femme qu'Absâl toute sa vie durant.

" Ils se mirent à prier Vénus ; et chaque jour, Salâmân voyait la figure d'Absâl, qui s'asseyait près de lui et s'entretenait avec lui, et il rapportait au sage tout ce qu'il avait dit et entendu.

" Mais, au bout de quarante jours, parut une autre figure, étrange et merveilleuse au-delà de toute beauté. C'était la figure de Vénus. Salâmân s'éprit pour elle d'un amour si grand qu'il en oublia l'amour d'Absâl. " Je ne désire plus Absâl, dit-il au sage, je ne veux plus que cette image. — N'as-tu pas promis de n'aimer qu'Absâl ? répliqua le sage ; nous voici près du moment où elle va t'être rendue ; " mais le jeune homme répéta : " Je ne veux plus que cette image. "

" Alors le sage conjura l'esprit de cette image qui vint en tout temps visiter Salâmân ; et cela dura tant qu'à la fin le cœur de Salâmân se lassa de cette image même ; et son esprit s'éclaircit et son âme fut purifiée du trouble de la passion.

" Le roi rendit grâces au sage, et Salâmân s'étant assis sur le trône de l'empire, n'eut plus en vue que la sagesse, et il s'acquit une grande gloire. De nombreuses merveilles furent accomplies sous son règne.

" Cette histoire fut écrite sur sept tablettes d'or ; on inscrivit sur sept autres tablettes des invocations aux planètes, et on plaça le tout dans les deux pyramides près des tombeaux des ancêtres de Salâmân. Après que les deux déluges eurent en lieu, celui d'eau et celui de feu, Platon, le sage divin, parut, et il voulut rechercher les ouvrages des sciences cachés dans les pyramides. Il alla

les visiter ; mais les rois de ce temps-là ne lui permirent pas de les ouvrir, et il recommanda en mourant cette tâche à son disciple Aristote. Celui-ci, à la faveur des conquêtes d'Alexandre, fit ouvrir les pyramides par un moyen que lui avait indiqué Platon, et Alexandre y étant entré en tira les tables d'or qui renfermaient cette histoire."

M. Carra de Vaux nous donne ensuite l'interprétation de ce mythe fournie par et-Thousî :

" Le roi Hermânos est l'intellect sage ; le sage est ce qui découle sur cet intellect des intelligences supérieures. Salâmân figure l'âme raisonnable, issue de l'intellect agent sans dépendance des choses corporelles. Absâl est l'ensemble des facultés animales. L'amour de Salâmân pour Absâl signifie l'inclination de l'âme aux plaisirs physiques. Leur fuite à la mer d'occident représente la submersion de l'âme dans les choses périssables. Leur châtiment par l'amour non satisfait signifie la persistance des inclinations mauvaises de l'âme, après que les facultés corporelles affaiblies par l'âge se sont relâchées de leurs actes. Le retour de Salâmân chez son père marque le goût de la perfection et le repentir. Le suicide des deux amants dans la mer, c'est la chute du corps et de l'âme dans la mort. Le salut de Salâmân est l'indication de la survivance de l'âme après la mort du corps. L'élévation de son amour jusqu'à Vénus représente la jouissance des perfections intelligibles. L'avènement de Salâmân au trône, c'est l'arrivée de l'âme à la perfection essentielle. Quant aux pyramides subsistant à travers les siècles, elles symbolisent la forme et la matière corporelles. "

Comme le lecteur le verra bientôt, Djâmî n'a fait que reprendre la version de la légende traitée par Avicenne. Il en a supprimé tous les éléments inutiles au but poursuivi, c'est-à-dire à l'exposé allégorique de la philosophie

soûfîe; il en a écarté aussi, dans la mesure du possible, les détails invraisemblables et merveilleux : les jeûnes de quarante jours, la longévité extraordinaire du philosophe ; il n'a pas fait mention de la mandragore et s'est contenté de dire que Salâmân avait été conçu " dans un endroit autre que la matrice. " Il n'est plus question des pyramides. Les flûtes d'or sont remplacées par le miroir magique mieux connu des Persans, la mer où veulent se noyer les deux amoureux par le feu dévorant du bûcher. Enfin, dans la version de Djâmî, ce n'est pas Salâmân qui s'éprend le premier d'Absâl, mais c'est la jeune femme, personnification des impulsions charnelles, qui séduit le jeune prince.

On ne peut manquer d'admirer l'habileté avec laquelle Djâmî a su cacher sous les moindres détails de son œuvre une signification philosophique, sans que pourtant on sente l'effort. Si le poème se bornait au récit des aventures des deux jeunes amants, la lecture en serait pleine de charme et ne causerait, certes, pas cette impression d'ennui que provoque si souvent la lecture des poèmes allégoriques.

Le mythe de Salâmân, sans être populaire en Perse comme les histoires de Yoûssouf et Zouleïkhâ, de Madjnoûn et Leïlâ, de Khosrau et Chîrîn, etc., que les caravaniers se racontent maintenant encore pour charmer l'ennui de la route, a été cependant assez connu pour que les noms de Salâmân et Absâl aient été appliqués à des sculptures dans le voisinage de Persépolis. [21]

Je ne sache pas que ce sujet ait tenté d'autres poètes persans, mais il a été encore traité en turc par Lâmi'î, mort en 1530 ou 1531, qui d'ailleurs a composé sept romans poétiques en s'astreignant à éviter les sujets trop souvent rebattus. Il a suivi le texte de Djâmî, y

compris les petites anecdotes qui n'ont rien à voir avec le récit, et s'est borné à ajouter beaucoup de détails et une surcharge d'ornements qui rendent la lecture de sa version traînante et peu agréable. Von Hammer (Geschichte der Osmanischen Dichtkunst II, p. 21 et 91, 120), donne un résumé avec extraits du poème de Lâmi'î, que Gibb reproduit en Appendice au troisième volume de son History of Ottoman Poetry (pp. 354-357). Cet abrégé permet de voir que Lâmi'î n'a pas apporté à la version de Djâmî de modification importante.

Le texte de Djâmî a été mis à la portée des savants européens par Forbes Falconer, qui en a publié à Londres, en 1850, une édition excellente, basée sur huit manuscrits, imprimée en superbes caractères, qui sont une vraie caresse pour les yeux. Ces huit manuscrits n'offrent pas de leçons bien différentes et paraissent tous copiés sur un même original. M. le Directeur de la Bibliothèque Royale de Berlin a mis à ma disposition, avec son obligeance habituelle, un manuscrit des Haft Aurang que j'ai, sans grand profit, collationné avec le texte de Falconer. L'Institut des Langues Orientales de Saint-Pétersbourg a la chance inestimable de posséder le manuscrit autographe des "œuvres complètes," *Koulliyyât*, de Djâmî, décrit dans le catalogue de Rosen, (pp. 215-261). Ce serait rendre un grand service à la science et aux belles lettres que d'en publier une édition.

Falconer doit aussi avoir publié, en 1856, une traduction (en prose ou en vers?) du poème. Je n'ai jamais eu en main, ni vu figurer dans aucun catalogue, cette traduction.

Enfin, le grand ciseleur de vers anglais, Fitz Gerald (1809-1883), à qui son adaptation admirable des quatrains (*Roubâ'iyyât*) d'Omar Khayyâm a valu une gloire égale à

celle des plus grands génies créateurs, a publié une traduction en vers de Salâmân et Absâl.

Ce dernier ouvrage, de couleur bien plus orientale que les quatrains, n'a pas eu, et ne le méritait pas, l'immense succès réservé à ce poème profond où sont exposés, avec, une concision lapidaire, les grands problèmes qui ont toujours tourmenté la pensée humaine.

Fitz Gerald, dans la lettre à son professeur, l'éminent orientaliste Cowell, qui sert de préface à sa traduction de Salâmân et Absâl, déclare "aimer de plus en plus le vieux Djâmî", et considère, avec une impertinence aristocratique, l'œuvre que nous faisons connaître au lecteur français, "comme quelque chose de propre à intéresser le peu de gens qui valent la peine d'être intéressés, (the few that are worth interesting)." Ce que Fitz Gerald nous a donné, ce n'est pas une traduction littérale et complète, mais "une version réduite d'un petit original", (a reduced version of a small original)." Le poète anglais a condensé les endroits où son modèle persan lui paraissait trop diffus, il a supprimé deux ou trois passages parce qu'ils étaient trop "incivils" et auraient pu offusquer la pudibonderie britannique, et pourtant le lecteur pourra se rendre compte qu'il n'ont rien de bien scabreux.

Fitz Gerald a traduit les historiettes singulières, dont beaucoup nous paraissent puériles et qui n'ont aucun lien avec l'action du roman. Cowell croyait qu'on ne pouvait rien en faire, mais Fitz Gerald trouve qu'elles ont leur utilité comme intermèdes divertissants placés entre les petits actes, "by way of Quaint Interlude Music between the little Acts."

Par contre, il a omis les passages qu'il trouvait trop ennuyeux, par exemple, les nombreux panégyriques, "ces Te Deums à Allâh et au Châh Ombre d'Allâh".

Qu'on n'oublie pas que, lorsque Djâmî a paru, il y avait cinq cents ans qu'en Perse des milliers de poètes et de poètereaux adressaient à des centaines de rois et de roitelets des panégyriques roulant toujours sur les mêmes thèmes. Rien d'étonnant à ce que notre poète ait dû chercher très loin pour tâcher de dire du nouveau, et recourir aux métaphores les plus alambiquées, aux hyperboles les plus vertigineuses. Ce sont précisément les endroits du poème les plus difficiles à comprendre et à rendre en français. Je n'ai pu passer outre, et maint de ces vers m'a coûté de longues heures de travail, sans grand profit pour moi ni pour le lecteur, qui d'ailleurs sera toujours libre de ne pas s'attarder sur ces élucubrations. Le plus fâcheux est que ces rapsodies ennuyeuses remplissent tout le commencement du poème. Le lecteur ne devra pas se laisser rebuter trop vite.

Il ne me reste plus qu'à remercier ceux qui m'ont aidé et encouragé dans ma tâche, et surtout mes chers maîtres MM. V. Chauvin, professeur à l'Université de Liège, qui a bien voulu me fournir de précieux renseignements bibliographiques, E. I. Orsolle, qui a mis à ma disposition les trésors de sa bibliothèque, et enfin, mon éditeur, M. Carrington, qui n'a rien négligé pour donner à cet ouvrage une parure brillante.

LE LIVRE DE

SALÂMÂN ET ABSÂL

ŒUVRE

DU PLUS ÉLÉGANT DES POÈTES ET DU PLUS

ONCTUEUX DES ORATEURS

MAWLÂNÂ ABDOU-R RAHMÂN DJÂMÎ

AU NOM DU DIEU CLÉMENT ET MISÉRICORDIEUX !

O Toi dont le souvenir rafraîchit l'âme des amoureux, et dont la faveur, comme une eau limpide, humecte la langue des amants, tu as projeté sur le monde une ombre qui est devenue le fonds même de toute beauté. Les amoureux se pâment devant cette ombre et sont accablés de mélancolie à cause de cette source de beauté.

Tant que n'apparut point chez Leïlâ ta beauté secrète, l'amour pour elle n'enflamma point le cœur de Mèdjnoûn.[1] Tant que tu ne donnas point à la lèvre de Chîrîne la douce[2] saveur du sucre, son cœur et celui de son bien-aimé Khosraw ne furent point gonflés de sang. Tant que tu ne donnas point à la joue d'Azrâ la splendeur de l'argent, l'œil de Vâmiq[3] ne versa pas une pluie de vif argent.[4]

Tout ce qu'on peut dire de la beauté et de l'amour a son origine en Toi, en Toi seul, et personne d'autre que Toi n'est à la fois amant et bien-aimé.[5] O Toi devant qui la beauté des belles n'est qu'un voile, tu as caché ton visage sous un rideau. Tu donnes à ce rideau un reflet de ta propre beauté, vers laquelle le cœur aspire comme la fiancée encore cachée dans la chambre nuptiale. Ton beau visage s'est tellement confondu avec le rideau qui le cache, qu'on ne sait plus les distinguer l'un de l'autre.

Jusques à quand resteras-tu à coqueter derrière ce rideau, cependant que les pauvres humains sont épris de l'image qui s'y reflète ?[6] Il est temps que tu lèves le rideau qui te cache, et que tu exposes, libre de tout voile, ton visage à nos regards, que tu me fasses perdre la conscience de moi-même par la contemplation de tes charmes, que tu me rendes exempt de la distinction du bien et du mal [7] ; que je devienne ainsi ton amant, embrasé d'amour pour toi, l'œil rivé sur toi, oubliant tous les autres.

O Toi qui te manifestes dans les divers aspects de la vérité, c'est Toi seul qui agis dans les créatures.[8] J'ai beau porter partout mes regards du haut de tous les observatoires, je ne vois au monde personne d'autre que toi. C'est toi qui te révèles dans l'aspect extérieur des choses, c'est toi le philosophe subtil caché sous la guenille humaine.

Dans ton sanctuaire, il n'y a pas de place pour la dualité ; il n'y est pas question de " peu " ni de " beaucoup. "

Je te conjure de me délivrer de la dualité et de me donner l'unité, de m'octroyer une place sur les stations [9] de l'unité ; et alors, échappé à la dualité, je m'écrierai comme ce Kourde :

" Est-ce moi que voici, ô Dieu, ou si c'est toi ? Si c'est bien moi, d'où me surgit donc cette science et ce pouvoir ? Et si c'est Toi, d'où provient cette impuissance et cette infirmité ? "

HISTOIRE DU KOURDE QUI, DANS LE TUMULTE DE LA VILLE, SE LIA UNE CALEBASSE AU PIED POUR NE PAS SE PERDRE.[10]

Un Kourde,[11] par suite des vicissitudes embrouillées de la destinée, quitta ses champs et sa montagne pour gagner la ville.

Il vit une cité pleine de clameurs et de bruit, bouillonnant de l'affluence tumultueuse des hommes. Les agités de ce monde, de toutes parts, couraient et se hâtaient à l'encontre l'un de l'autre. Celui-ci, venant du dehors, voulait pénétrer dans la ville, celui-là voulait aller de l'intérieur à l'extérieur. L'un se dirigeait du Sud au Nord, l'autre avait l'intention d'aller vers le Midi.

Le pauvre Kourde, tout effaré par ce brouhaha, fendit la cohue pour se mettre à l'écart. "Si je persiste," se dit-il, "à rester au milieu de la foule, il peut arriver que je me perde. Si je ne m'adapte pas un signe de reconnaissance, comment pourrai-je, alors, me retrouver ?" Or, il tenait, par hasard, une calebasse à la main ; il se l'attacha au pied comme marque distinctive, pensant ainsi qu'il n'aurait qu'à la voir pour se retrouver, s'il s'égarait dans les rues de la ville.

Un malin eut bientôt fait de pénétrer l'idée secrète du Kourde, et il se mit à le suivre jusqu'à ce que le pauvre diable s'endormit dans un coin. Aussitôt, le farceur détacha la calebasse, la lia à son corps et se coucha à côté de l'autre.

Quand le Kourde s'éveilla, il vit la calebasse nouée au pied de son voisin. Aussitôt il l'apostropha : "Hé, lève-toi donc, maladroit ! A cause de toi, me voilà bien embarrassé à mon propre sujet. Est-ce moi ou toi que voici ? Je n'en sais rien au juste. Si c'est moi, comment cette calebasse se trouve-t-elle adaptée à ton pied ? Et si c'est toi, alors, moi, où suis-je et qui suis-je ? Je ne compte pas, que suis-je donc ?"

* * *

O Dieu, ce misérable Kourde, c'est moi, je suis le plus vil de tous les Kourdes. Donne à ce Kourde un reflet de ton éclat.

Fais, dans ta bonté, un clarifiant pour cette lie, afin que désormais, purifié de toute souillure, je devienne une boisson salutaire pour les gens de cœur [12], et que, pareil à la coupe de vin dont je porte le nom, je les comble de joie, tous autant qu'ils sont; et si ce n'est par cruche, que ce soit du moins par coupe [13]. Et si cette faveur insigne est trop extraordinaire pour m'être accordée, j'invoquerai l'intercession du maître des deux mondes.

ÉLOGE D'UN MAÎTRE QUI IMPOSE AUX PLUS ALTIERS LE COLLIER DE LA SERVITUDE, ET A IMPRIMÉ LA MARQUE DE L'ESCLAVAGE AUX GENS DISTINGUÉS [14].

C'est le maître dont les rois, en foule, sont les esclaves. Ils ont suspendu à leurs oreilles l'anneau de son pouvoir dominateur. Les favoris de la fortune [15] ont pour point de mire son visage; la poussière de son quartier est la Kaaba de leur espoir, son séjour est la Kaaba de tous les initiés [16].

Or, il n'est pas de Kaaba sans son puits de Zemzem [17]. Le Zemzem, ce sont ces yeux humides. C'est de cette source que découle l'honneur des parfaits soûfîs [18].

Les soupirs de ceux à qui le mal d'amour pour lui fait verser des pleurs, ce sont les gémissements des poulies de son Zemzem. La Kaaba, avant Lui, n'était remplie que d'idoles de pierre ; son sanctuaire était trop étroit pour les chercheurs de Dieu. Son zèle les démolit, les abattit, les précipita dans le désert du non-être. La grand'route de la religion est devenue libre de pierrailles, une carrière nouvelle est toute grande ouverte devant

les chercheurs de Dieu. Le lieu où Ibrâhîm, l'Ami de Dieu[19], avait mis son pied lui appartient également. Cet endroit a été ennobli par la chance de son arrivée.

Il a gravé sur la pierre[20] le nom de Yamînou-llâh, et a déposé sur la dextre de Dieu le baiser de l'hommage. Bien rares sont ceux qui, en ce monde, ont été l'objet d'un baise-main pareil.

Depuis le commencement de l'éternité[21], il avait en vue la pureté, ses pieux efforts sont l'objet d'actions de grâces dans la plaine et la montagne. C'est lui qui est la préface de l'exemplaire des deux mondes ; tout le reste est dans l'indigence, lui seul est opulent. Nous nous rassasions des mets provenant de la table de sa munificence, nous emportons des reliefs de la subsistance qu'il fait descendre sur nous. Des malheureux, punis de leur impiété par la disette, n'ont d'espoir que dans les faveurs que sa main répand. Pourquoi celui qui recueille les miettes de la table de sa générosité irait-il se préoccuper des horreurs de la famine ?

HISTOIRE DE L'ESCLAVE HAUTAIN QUI, GRÂCE À L'OPULENCE DE SON MAÎTRE, N'AVAIT NUL SOUCI DES MAUX DE LA FAMINE ET DE LA DISETTE.

Dans la terre d'Égypte, une disette rigoureuse surgit, à tel point que tous les habitants, poussés par la terreur, se noyaient dans le Nil. Faute de trouver un moyen de se procurer du pain, les malheureux lançaient dans le fleuve la défroque de l'existence. Le moindre pain avait autant de prix qu'une vie humaine ; "du pain", gémissaient-ils, et ils donnaient leur vie.

Un sage vit un bel esclave qui, avec fierté et coquetterie, retroussait le pan de sa robe. Son visage, loin de ressembler, par suite de la diète forcée, à une lune sur son déclin, rayonnait comme le disque du soleil. Sa physionomie, fraîche et rieuse, respirait la joie de vivre. Il se pavanait de tous côtés, pareil à un arbuste verdoyant.

Le sage l'interpella : " Jusques à quand, beau page, te rengorgeras-tu fièrement en faisant étalage de vanité et de coquetterie? Tout le monde, faute de pain, est accablé et tout éperdu. D'où te vient cette belle insouciance ? "

Le jouvenceau répondit : " J'ai au-dessus de moi un maître généreux. Grâce à sa munificence, je suis plongé dans le bien-être. Sa table est couverte de pain, sa maison regorge de blé, le nom même de la disette est inconnu dans son ménage. Comment, dès lors, ne serais-je pas serein et joyeux, étant ainsi à l'abri des outrages de la disette ? "

ÉLOGE DU MONARQUE, REFUGE DE LA RELIGION, OMBRE DE DIEU SUR LA TERRE, POUR AVOIR SECOURU LES FAIBLES ET LES PAUVRES. QUE DIEU ÉTERNISE SON RÈGNE![22]

Sous la courbe de cette coupole aux fondations élevées, quelle est l'occupation du serviteur reconnaissant ? C'est d'être toujours debout en signe de gratitude pour les bienfaits du généreux Maître du monde, et surtout pour une faveur toute particulière due à sa puissance, à savoir : l'existence d'un souverain juste. Le roi juste n'est autre chose que l'Ombre de Dieu, et les

créatures trouvent un abri à l'Ombre de Dieu. Tout ce qui fait l'ornement de l'essence même d'un être, a son analogue, aux yeux du sage, dans l'ombre de cet être. Puisque, donc, cette ombre procède de l'original, garde-toi bien de la considérer avec dédain.

L'ombre est le reflet de l'essence de celui qui la projette ; c'est aux qualités de l'original que l'ombre doit sa valeur. Tous les attributs qui dans l'essence sont cachés aux yeux des hommes deviennent, grâce à l'ombre projetée, visibles dans toutes les directions. C'est ainsi que par la pompe des souverains omnipotents se manifeste la splendeur divine [23].

Et s'il te faut un témoignage à l'appui de cette assertion, tu n'as qu'à jeter un regard sur le châh refuge du monde, sur le souverain dont le sceau domine, à droite et à gauche, l'étendue du royaume de Djèmchîd [24].

Telle est la hauteur de la puissance de Châh Yaaqoûb, que le pinnacle des cieux est bas en comparaison. La souveraineté de tout ce qui existe, voilà l'étendue de sa carrière. La sphère des cieux est comme une balle sous l'extrémité recourbée de son mail [25]. La poussière du sabot de son coursier est baisée par le croissant de la lune [26], et c'est ce qu'indique le dos humblement courbé de cet astre.

Au sommet de cette voûte azurée, à l'abri de tout dommage, sa puissance a atteint son apogée à la suite de cet hommage [rendu par l'astre des nuits].

Sa main a remis à la mode la pratique de la générosité, et a donné un regain de renommée à la munificence de Hâtim [27]. Son nom est la préface du livre de l'équité, ses sentences sont pesées dans la balance de la justice. L'éclat de sa justice a emprisonné

dans les demeures du non-être les ténèbres de la tyrannie et de l'oppression.

Il est devenu, par l'excellence de son naturel, la célébrité de l'époque. Ce caractère excellent est l'héritage qu'il a reçu de son père [28].

Son père a conduit son escorte au séjour éternel, laissant à son héritier ses brillantes qualités.

Le globe azuré n'est qu'un degré du trône du souverain actuel ; les porte-couronne sont prosternés devant lui. Aucun n'a osé se dérober à cet acte de soumission, et quiconque l'a bravé a payé de sa tête cette insolence. C'est déjà une supériorité que de faire de sa tête la poussière de son chemin, et un honneur que de mettre devant lui le front dans la poussière. Et s'il en est qui aient fait de leur tête la poussière de sa route, cette poussière est devenue le diadème de la tête des cieux. Et toute personne à qui la poussière de son seuil a donné de l'honneur [29], a vu l'honneur des autres devenir, en comparaison, insignifiant comme un petit ruisseau.

Je veux prononcer, des années durant, l'éloge de ce prince, je trouverai du bonheur à me faire son panégyriste.

Mais je coupe court à ce chapitre, j'abrège cette amplification.

Le globe du soleil a surgi au-dessus de l'horizon, et les humains participent à son rayonnement. Il n'est pas au pouvoir d'un atome sans talent ni pouvoir de réciter son panégyrique. Faire son éloge n'est pas à la portée de tout le monde. J'ai cité son nom, et cet éloge suffit.

SALAMAN ET ABSAL

HISTOIRE DU POÈTE QUI PRÉTENDIT SE FAIRE LE PANÉGYRISTE D'UN ROI, ET LUI PRÉSENTA UNE ŒUVRE QUI SE BORNAIT A LA SEULE MENTION DU NOM DU ROI.

Un poète s'en fut devant un roi illustre et lui dit : " O toi dont la hautesse est telle que ta tête frotte la voûte céleste, je viens de composer pour toi un panégyrique, j'ai enfilé un joyau brillant comme une perle. Et encore que bien d'autres poètes aient déjà prononcé ton éloge, on a composé bien peu de panégyriques aussi beaux que celui-ci. "

Là-dessus, le poète remit entre les mains du châh un écrit où n'était tracé d'autre mot que le nom du souverain.

Le châh s'écria : " Homme dénué de raison et de bon sens, mieux vaudrait te taire que de réciter un pareil éloge. La teneur de ton œuvre, c'est un simple nom, et rien de plus. La seule mention du nom d'un personnage ne constitue pas son panégyrique. Tu n'as pas célébré ma puissance et mon équité, tu n'as pas même fait allusion à mon trône et à ma couronne. Du moment que mon nom est cité sans l'accompagner d'aucune épithète, ce n'est pas là une façon de composer un panégyrique."

Le poète répondit : " O roi, c'est sous ce nom fortuné que tu as obtenu la renommée par tes qualités. Ces épithètes élogieuses sont toujours suggérées par ton nom, quelle que soit la personne qui le prononce ou qui l'entend. Puisque donc ton nom faisait penser ces qualités, il constitue à lui seul un registre des attributs de la perfection. Bien que ce mot ne soit accompagné d'aucun autre, si je l'appelle ton panégyrique, ce n'est pas mal à propos. "

LE POÈTE AVOUE SON IMPUISSANCE À REMPLIR SA PROMESSE DE COMPOSER UN PANÉGYRIQUE, ET ÉLÈVE [VERS DIEU] UNE MAIN SUPPLIANTE AFIN DE PRIER POUR LE MONARQUE.

Le châh est doué d'une supériorité et d'un mérite illimités. Comment les décrire dignement serait-il à la portée du sage ? Il vaut mieux que, dès à présent, je reconnaisse mon impuissance, que je profère hautement l'aveu de mon incapacité.

Aux yeux des gens d'esprit, toute la religion se résume dans ce mot : " Lui ! " [30] Le summum des éloges innombrables adressés à la divinité, consiste à prononcer cette seule syllabe : " Lui ! "

Puisque je ne puis m'acquitter du panégyrique, mieux vaut m'en tenir à la prière. Non pas la prière telle qu'elle est à la portée d'un petit esprit quelconque, une prière restreinte à la gloire et au rang du roi dans ce séjour terrestre. Non, mais bien une prière embrassant toutes les faveurs divines, comme seuls savent en prononcer les gens de cœur. Une prière qui procure à la fois la joie de vivre et la prospérité ici-bas, et les béatitudes de la vie éternelle. Une prière qui dirige le cœur du roi vers la religion, qui lui fasse une loi d'observer les saintes injonctions ; que son occupation constante soit d'accomplir les ordres divins, et que ce soit là, pour lui, la semence des félicités éternelles.

Tant que cette voûte couleur de nénuphar est l'endroit où se reflète le soleil levant, que le trône royal soit illuminé de la présence du châh ! Que son cœur soit initié aux mystères de la religion. Qu'à tout instant il soit favorisé du secours de la Grâce

éternelle, afin qu'il devienne digne de la royauté impérissable. Que ceux qui l'aiment soient préservés de tout mal et persévèrent dans la voie de la bienveillance.

LE POÈTE PASSE ENSUITE AU PANÉGYRIQUE DE LA MINE DES JOYAUX DE LA MAGNANIMITÉ, DU CONSOLIDATEUR DES PILIERS DE LA FRATERNITÉ, DU DÉPOSITAIRE DE LA ROYAUTÉ, DU RANG SUBLIME ET DE LA BEAUTÉ, DU JOSEPH DE L'ÉGYPTE DE LA GRÂCE ET DE LA SUPÉRIORITÉ. QUE LE TRÈS-HAUT GLORIFIE SES COADJUTEURS ET DOUBLE SA PUISSANCE[31] !

Et ces derniers mots s'appliquent surtout à cet homme qui est à la fois l'ami et le collaborateur du monarque, et qui est issu de la même substance que lui. Il a pris place à l'abri de sa prospérité, et comme une ombre, il le suit partout. Partout où est ce soleil-là, se trouve ce rayon. Partout où celui-là montre le chemin, celui-ci ne manque pas de le suivre. Bien qu'il soit né dans le berceau du caliphat, jamais il n'a fait un pas pour s'opposer au roi son frère[32]. C'est le vice-roi de l'Egypte de la splendeur et de la pompe, et c'est pour cela qu'on l'appela Yoûssouf[33]. Ce qui fait la gloire de Yoûssouf, c'est la beauté de son visage ; aussi le monde, comme Zouleïkhâ, en est passionnément

épris. Quiconque jette un regard sur sa joue s'écrie aussitôt : " *Ce n'est pas là un simple mortel.* " [34]

Bien qu'il soit l'unique frère du châh, il vaut pour le châh autant que cent âmes. C'est pour le souverain non seulement un frère, mais un ami, chose bien rare à notre époque.

Un homme simple dit à un sage : " O toi qui, par ton savoir, passes pour un homme unique aux yeux de tout libre esprit, enlève la pelure de ce subtil problème : Qu'est-ce qui vaut le mieux, d'un frère ou d'un ami ? "

L'autre répondit : " Il n'y a, de l'avis du sage, rien de préférable à un frère qui est en même temps un ami. "

O Dieu, aussi longtemps qu'au sommet de la voûte céleste la séparation des deux Ferqed [35] est impossible, maintiens l'union de ces deux brillantes étoiles, garde-les solidement installées sur le trône de l'honneur.

DESCRIPTION DE LA VIEILLESSE ET DES INFIRMITÉS, QUI FERMENT LA PORTE AU PROFIT RETIRÉ DES FACULTÉS ET DE LA FORCE DES MEMBRES.

Voilà plusieurs générations que dans cet antique palais (du monde), la corde de ma poésie est tendue sur le luth de l'éloquence. En tout temps, sans relâche, je joue de nouvelles mélodies tout en célébrant des événements anciens.

La vie s'en est allée, mais ma dernière chanson n'est pas encore venue ; mon âme est usée, et je n'ai pas encore traité mon dernier sujet.

Mon dos est devenu courbé comme la lyre, et pourtant je passe encore mes nuits à caresser mon instrument jusqu'au jour. Mon luth est désaccordé, le temps a frappé la main de l'artiste du tremblement de la vieillesse. Comment les mélodies de ce luth pourraient-elles être encore bien rythmées ? Comment les intonations adoptées par le vieil artiste pourraient-elles être conformes à la règle ?

Il est grand temps que je brise bel et bien ce luth [36], et que je le jette au feu pour profiter du moins de son parfum. Autant il est ridicule d'en jouer maladroitement, autant il est agréable d'y mettre le feu, afin que son bois odoriférant exhale ses senteurs, et flatte agréablement l'odorat de la raison et de la religion. Mieux vaut donner du réconfort à l'intellect et à la foi, à présent que ce corps s'achemine vers la décrépitude.

Il y a maintenant des lacunes dans la rangée de mes dents. Comment, dès lors, porter encore la dent sur les comestibles ? En même temps que les incisives sont devenues trop émoussées pour couper, les molaires se sont trouvées incapables de broyer. Il me faut maintenant manger, comme un petit enfant, des aliments mâchés par la dent d'autrui.

Ma taille s'est courbée, j'ai la tête penchée en avant, je m'incline peu à peu vers mon origine. Ma mère, c'est la terre, je suis comme un petit enfant à la mamelle. Rien d'étonnant à ce que les nourrissons éprouvent de l'inclination pour leur mère. Bientôt il arrivera que, me reposant de mes traverses, je tombe, ivre de sommeil, dans le giron de ma mère.

Mes deux yeux ne sont plus bons à rien, et ne sont pas devenus quatre, malgré les verres d'Europe.

Depuis que le rhumatisme est devenu mon inséparable [37], j'ai

pris l'habitude de rester assis sur mes genoux. Mon pied est devenu trop faible pour que je puisse me lever, à moins que mon corps ne s'appuie sur mon bras comme sur un pilier.

Ces infirmités sont l'apanage inévitable de la vieillesse. Hélas pour celui qui est accablé par l'âge ! Et pourtant, tous les maux qui assaillent l'organisme par suite de la vieillesse, il n'est pas au pouvoir du médecin d'y remédier.

HISTOIRE DE CET OCTOGÉNAIRE QUI S'EN FUT DEMANDER AU MÉDECIN UN REMÈDE À SA VIEILLESSE. LE PRATICIEN RÉPONDIT : " LE SEUL REMÈDE, C'EST DE REDEVENIR JEUNE ET DE RETOURNER DE QUARANTE ANS EN ARRIÈRE."

Un veillard, dont l'âge était de quatre-vingts ans, consulta un médecin au sujet de ses infirmités. " Mes dents, " lui dit-il, " sont devenues trop branlantes pour manger, et ne savent plus s'acquitter convenablement de la mastication. Or, du moment que la bouchée ne s'amollit pas dans ma bouche, la digestion en devient pénible pour mon estomac, et une fois que la digestion est incomplète, comment la nourriture pourrait-elle donner de la force aux membres ? Ce serait une grande faveur dont je te serais bien obligé, si tu pouvais rendre à mes dents leur fermeté première. "

Le docte médecin répondit à ce vieillard : " O toi qui as le cœur fendu par les maux de la vieillesse, le remède à la faiblesse

de tes quatre-vingts ans, c'est de recouvrer la jeunesse, Or, c'est là chose impossible. Ton ratelier retrouvera toute sa vigueur, si tu peux retourner de quarante ans en arrière. Mais puisque le destin fixé par Dieu ne le permet pas, le mieux est encore de prendre ton parti du mauvais état de ta denture. Et quand le trépas te séparera de ton corps, il te délivrera par le fait même de toute infirmité. "

CAUSE DE LA COMPOSITION DU POÈME ET OCCASION DE CETTE ALLOCUTION.

La faiblesse du grand âge a brisé la vigueur de ma nature, et a fermé à mon esprit la voie de la réflexion. Mon cœur n'entend plus rien à l'art de l'élocution, et mes lèvres sont devenues malhabiles à parler. Il vaut mieux que je cache ma tête dans les replis du silence, et que je dirige mes pas vers les confins de l'oubli.

Ces deux vers du Mèçnèvî de Djèlâl ed-Dîne Roûmî [38] s'appliquent à merveille à ma situation :

" *Comment la versification et la rime pourraient-elles venir à moi,*
" *après qu'ont disparu les sources mêmes de la santé ?* "

" Je pense à la rime, et mon Bien-aimé me dit : Ne pense à rien d'autre qu'à me contempler. " [39]

Or, quel est le bien-aimé ? Celui qui a pour maison les cœurs, et dont toutes les âmes recèlent les secrets [40]. Il connaît parfaitement sa maison; il vaut mieux que tu la gardes inoccupée, afin que, lorsqu'il la verra vide d'étrangers [41], il illumine cette maison du reflet de sa beauté.

Comment celui qui a la moindre portion de sagesse, pourrait-il approuver une autre idée que celle que j'émets ?

Mais les rois, étant l'ombre de Dieu, ont une bonne part des qualités de son essence. En parlant d'eux, c'est donc Lui que je chante, et en réfléchissant à leurs attributs, je médite en réalité sur les attributs divins.

Nécessairement, malgré la déclaration de mon impuissance, le panégyrique du châh s'est cramponné au pan de ma robe. Mais pour son éloge, dans cet antique séjour, il me faut un vaste champ ouvert devant moi. Je prends pour carrière, à cet effet, ce Mèçnèvî, et je trouve pour chanter son panégyrique, des accents nouveaux. Et sinon, j'avais déjà composé assez de *mèçnèvîs*, et j'avais renoncé à ce genre. La composition particulière de ce poème est pour Lui, cet ouvrage fera connaître les signes de sa faveur et de sa majesté afin que, lorsque j'aurai le bonheur d'approcher de Dieu, je sois précisément absorbé dans la mention de son nom[42] ; que je célèbre ses éloges dans un langage élégant, que je lui adresse des prières avec des lamentations ; car, puisque je n'ai pas la chance de m'accrocher au pan de sa robe, il faut bien me contenter de parler de Lui.

SALAMAN ET ABSAL

HISTOIRE DE MÈDJNOÛN QUI, DANS LE DÉSERT, UTILISANT SON DOIGT EN GUISE DE PLUME, TRAÇAIT, COMME LES GÉOMANCIENS, DES CARACTÈRES SUR LA TABLETTE DU SABLE. ON LUI DEMANDA CE QUE SIGNIFIAIT CETTE MANIÈRE D'ÉCRIRE ET À QUI ELLE S'ADRESSAIT. IL RÉPONDIT : " C'EST LE NOM DE LEÏLÂ QUE JE PASSE MON TEMPS À ÉCRIRE ; COMME ELLE N'EST PAS AUPRÈS DE MOI, J'APAISE AVEC SON NOM MA PASSION AMOUREUSE. "

Un voyageur vit Mèdjnoûn[43] assis tout seul au milieu du désert[44] : se servant de son doigt en guise de roseau, il traçait des caractères sur le sable. L'autre lui dit : " Hé ! insensé, fou d'amour, qu'est-ce que tu écris là ? A qui destines-tu cette épître ? Tu auras beau te donner à la rédiger autant de peine que tu voudras, le grattoir du vent aura bientôt fait de l'effacer. Comment ton écrit pourrait-il subsister sur la tablette du sable afin qu'un autre le lise après toi ? "

Mèdjnoûn répondit : " Je décris les charmes de Leïlâ, je console ainsi mon cœur. J'écris d'abord, en guise de titre, son nom, puis je compose le livre de l'amour et de la fidélité. Je ne possède d'elle rien d'autre que son nom, et c'est grâce à lui que ma valeur infime a gagné en élévation. En attendant que je goûte une gorgée de sa coupe, je pratique avec son nom le jeu d'amour. "

LE POÈTE EXPOSE QUE LE SOUVERAIN, REFUGE DU CALIPHAT, EUT LA CHANCE DE S'ABSTENIR DE CERTAINES CHOSES DÉFENDUES. QUE DIEU — LOUANGE À LUI — LE MAINTIENNE DANS LA PIÉTÉ EN CE MONDE ET LUI ACCORDE LA RÉMISSION DE SES PÉCHÉS DANS L'AUTRE ![45]

Qu'il est digne de louange, un roi qui, dès l'époque de la jeunesse, participa comme les vieillards, à la pénitence. Bien qu'il eût souillé d'abord ses lèvres de vin, il les lava ensuite par l'eau du repentir.

La coupe de vin, naguère pleine de l'eau de liesse, resta, les lèvres sèches, à l'écart du prince. La cruche, le ventre vide de la liqueur défendue, se confina dans un coin comme les vénérables anachorètes. L'amphore, privée du plaisir d'approcher de son banquet, porta la main à la tête en poussant mille soupirs. Bien que la bouteille eût le col altier par le fait d'appartenir au prince, elle en fut réduite à caresser son propre cou. Quand le vase a-t-il maintenant l'occasion de mesurer du vin ? Désormais, sa seule affaire, c'est de mesurer du vent [46].

Tous les animaux ont des yeux et des oreilles. L'homme seul jouit de la particularité d'être doué de raison et d'intelligence. Le vin est l'ennemi de la raison, ô homme raisonnable ; or, on ne peut qu'éprouver du déplaisir à voir son ami vaincu par son ennemi.

Si la Fortune vendait au prix de deux cents monceaux d'or de titre parfait un demi-grain d'intelligence, le sage ferait encore

mieux de se manger le sang toute une vie[47] pour acquérir de quoi acheter ce demi-grain d'intelligence et de raison. Mais qu'il n'aille pas porter à ses lèvres une ou deux gorgées de vin, au risque de gaspiller tout d'un coup le capital de son savoir, de mettre le pied hors des bornes de la sagesse, et d'emmener sa guenille aux confins extrêmes de la démence !

Pendant des générations, tu as bu du vin à en perdre le sentiment, tu as été l'esclave de tes caprices, bons et mauvais. De toute cette beuverie et cette liesse, quel est ton profit, si ce n'est l'échec complet ? Et si tu bois de même cent ans encore, tn finiras par aboutir à une difficulté encore bien plus grande. Rends-toi bien compte des fruits de ton existence passée et juge, d'après cela, de ceux des années à venir.

HISTOIRE DU RAVAUDEUR QUI GAGNAIT SA VIE À RAPIÉCER DES HABITS. CHAQUE ANNÉE, IL ACHETAIT DES PRIMEURS, LES APPORTAIT À SA FEMME ET À SES ENFANTS ET EN MANGEAIT AVEC EUX. PUIS IL LEUR DISAIT : "CONTENTEZ-VOUS DE CECI ; ET NE VOUS LACÉREZ PAS LE VISAGE, TOURMENTÉS PAR LE DÉSIR D'EN OBTENIR PLUS, CAR LE GOÛT DE CES FRUITS RESTE LE MÊME TOUTE L'ANNÉE ET JE N'AI PAS LE MOYEN D'EN ACHETER D'AUTRES".

Il y avait, aux confins de Reï, un ravaudeur dont tout l'idéal se bornait au rapiéçage. Le dos courbé sous le faix de sa

famille, il avait une nichée d'enfants en bas âge. Jour et nuit, grâce à son métier, il ajustait des lambeaux à la guenille de ses moyens d'existence.

Or, lorsque mûrissaient les fruits de l'année nouvelle, il mettait son cœur en gage pour en acquérir. Il s'en retournait alors chez lui, et avec cent espèces de ruses, il vidait le contenu de ses poches et du pli de sa tunique pleine de fruits, et jetait bravement le tout devant les siens, pour qu'ils pussent en manger tout leur saoul.

Puis il leur disait : " O miséreux, nés sur le grabat de la peine et du chagrin, s'il vous tombait sous la main cent charges de ces fruits, tous ont le même goût, le même parfum, la même couleur. Renoncez au désir et à l'avidité, inclinez votre nature vers le contentement de peu, car, comme mon argile est écrasée sous le pied de l'indigence, je ne puis en obtenir plus que ceci. "

LE POÈTE EXPOSE QUE LA CONFIRMATION DE LA DÉCISION [PRISE PAR L'HOMME] DE RENONCER AU PÉCHÉ DÉPEND DE LA VOLONTÉ DE DIEU — LOUANGE À LUI. — SI DIEU CONFIRME CETTE DÉCISION, IL FAUT LUI RENDRE DES ACTIONS DE GRÂCES, ET SINON, IL FAUT DEMANDER PARDON [POUR SES PÉCHÉS].[48]

Le repentir est fragile comme verre, le décret divin est dur comme pierre : or, le verre ne peut supporter de conflit avec la pierre. Du moment que le destin est d'accord avec le repentir,

celui-ci a une fondation solide. Mais s'il existe entre les deux une contradiction, il faut bien se résigner à la volonté divine.

C'est le Destin qui donne le repentir, c'est lui également qui le brise et l'annule ; se l'attribuer à soi-même, c'est une coupable erreur.

Si la grâce divine t'accorde le repentir, remercie le Très-Haut ; et sinon, en tant que rebelle envers lui, empresse-toi de lui demander pardon.

La pénitence consiste dans le regret du passé, l'abandon immédiat du péché [49] et la résolution de ne plus s'y adonner à l'avenir [50].

A supposer que ta résolution ne soit pas suivie d'effet, c'est que son libre choix n'était pas en ton pouvoir. Mais ne vas pas sommeiller un moment sans te préoccuper d'y remédier. Si même tu es tombé dans la boue, ne t'y endors pas. Prends le ferme propos de t'abstenir du péché, et d'être éternellement le compagnon inséparable de la pénitence. Il se peut que la grâce divine te ramène dans la bonne voie, et que l'heureuse influence de ta résolution te détourne du péché.

HISTOIRE DE L'IVROGNE QUI ATTEIGNIT AUX DEGRÉS DE LA PERFECTION. ON LUI EN DEMANDA LA CAUSE, ET IL RÉPONDIT : "JE SUIS ARRIVÉ À CET HEUREUX RÉSULTAT PAR LE FAIT QUE JAMAIS JE N'AI PORTÉ À MES LÈVRES LA COUPE DE VIN AVEC L'INTENTION DE ME SOUILLER ENSUITE D'UNE SECONDE COUPE.

Un buveur s'engagea dans la voie du repentir et, renonçant au péché, prit place à l'abri de la pénitence. Cette conversion lui valut un rang très élevé [51], et le gibier de la sainteté tomba dans son filet.

Un homme clairvoyant lui demanda : " O toi qui as atteint les sommets de la perfection, pendant bien des années tu t'es adonné au vin avec passion ; par suite de quelle circonstance particulière as-tu été l'objet de cette faveur miraculeuse ? [52] "

Le saint homme répondit : " Chaque fois que je portais à mes lèvres une coupe de vin pour y chercher la joie et la liesse, jamais il ne m'est venu à l'esprit que je dusse ensuite prendre en main une seconde coupe. La seule pensée qui me passât par le cœur était d'en bannir cette funeste passion. L'heureux effet de cette résolution m'a valu la grâce divine et a ouvert devant moi les cent portes de la félicité. "

SALAMAN ET ABSAL

ALLUSION À UN SONGE QU'EUT LE POÈTE PENDANT LA RÉDACTION DE CETTE PRÉFACE, ET COMMENT IL TROUVA LA PAIX DÈS QU'IL L'EUT INTERPRÉTÉ. [53]

Quand je fus parvenu, la nuit, à cet endroit de mon exorde, je fus surpris par le sommeil au milieu de mes réflexions. Je me vis cheminant sur une route très longue, pure et brillante comme le cœur des vrais soûfîs. Le vent n'y soulevait pas la moindre rafale, et la terre n'en était pas mélangée d'eau : c'était un chemin sans poussière ni boue, et moi, j'y marchais le cœur à l'aise.

Tout-à-coup, le tumulte d'une armée s'avançant derrière moi sur cette route parvint à mon oreille. Les clameurs des tchâouches firent bondir mon cœur hors de sa place, et ravirent à ma tête l'intelligence, et la force à mes pieds.

Je cherchais un moyen d'échapper au danger, quand un palais élevé s'offrit à mes yeux. Je courus en toute hâte y chercher un refuge, afin d'échapper à la brutalité de la soldatesque. Alors, du milieu des rangs sortit le père du roi de l'époque, beau à la fois par le nom (Hassan) [54], les mœurs et le visage, serrant sous sa cuisse un coursier haut comme un ciel, au-dessus duquel la joue du prince brillait comme le soleil et la lune. Un manteau royal couvrait sa poitrine, sa tête était ceinte d'un turban blanc comme le camphre [55]. Il tourna les rênes vers moi, souriant et joyeux, et son amabilité ouvrit devant moi la porte de l'aise.

Quand il fut tout près de moi, il mit pied à terre, me baisa la main et m'adressa les questions d'usage [56]. Je fus tout ragaillardi des bons offices dont il me combla, tout enchanté des attentions qu'il daigna me prodiguer.

Dans sa conversation avec moi, il éparpilla beaucoup de perles, mais il ne m'en est rien resté dans les oreilles.

A la pointe du jour, quand je me levai de ma couche, je sollicitai de mon intelligence l'interprétation de ce songe. Elle répondit : " Cette faveur et ces prévenances de la part du châh font présager qu'il agréera ton poème. Ne reste pas un instant sans l'occuper du sujet que tu traites. Puisque tu l'as entrepris, mène-le à bonne fin. "

Aussitôt que j'eus entendu cette interprétation, je me mis avec ardeur à la rédaction [67] de cet ouvrage, me disant que de la même source d'où était venu ce songe pouvait en sortir aussi l'interprétation.

HISTOIRE DE L'EXPLICATION DU SONGE D'UN HOMME AU CŒUR SIMPLE PAR UN INTERPRÈTE QUI AVAIT VOULU SE MOQUER DE LUI. OR, IL SE TROUVA QUE L'ÉVÉNEMENT ANNONCÉ SE RÉALISA SANS LA MOINDRE MODIFICATION.

Un homme au cœur simple, tombé à l'écart de la voie de la raison et de l'intelligence, s'en fut chez un interprète de songes et lui dit : " Je me suis vu en songe, à l'aurore, errant à l'aventure dans un village bouleversé et en ruines. Toute maison que j'apercevais au loin était abattue, privée de ses murailles. Quand je pénétrai dans une de ces masures, mon pied s'enfonça dans un trésor. "

L'interprète dit ironiquement au pauvre diable : " O homme de valeur, profite de cette aubaine. Applique à tes pieds des chaussures avec des semelles ferrées [58], fend le rocher et creuse la montagne. Sans relâche, va d'une ruine à l'autre et frappe violemment la terre du pied. Là où ton pied s'enfoncera dans le sol, creuse un sillon avec tes ongles, et quand tu auras, de cette façon, ameubli la terre, je ne doute pas qu'un trésor ne te choie dans la main. "

Plein de foi et de confiance, ce bonhomme naïf s'en alla, et agit selon les instructions de l'interprète. Au premier pas, sans qu'il se fût donné aucune peine, son pied s'enfonça dans un trésor.

En toute chose, il te faut la foi, si tu veux que ta main happe le pan du but que tu poursuis. S'il y a dans ta confiance de l'hésitation, toutes tes recherches n'aboutiront à rien qui vaille.

COMMENCEMENT DU RÉCIT DES AVENTURES DE SALÂMÂN ET D'ABSÂL

Il y avait, dans la terre de Grèce,[59] un souverain possesseur, comme Alexandre[60], du diadème et du sceau royal. Or, sous son règne vivait un sage qui avait établi sur des fondements solides l'édifice de la philosophie, à tel point que tous les adeptes de la sagesse, autant qu'il y en avait, étaient ses disciples et avaient formé un cercle autour de lui.

Quand le roi reconnut la supériorité de son génie, il en fit son compagnon inséparable, tant dans les assemblées que dans l'intimité. Le souverain ne faisait pas un demi-pas sans se conformer à ses avis, il ne s'engageait dans aucune entreprise avant d'avoir recours à ses lumières. Il sut si bien profiter de ses conseils dans la conquête de l'univers, qu'il l'asservit tout entier, de Qâf à Qâf[61]. Il satisfit ses sujets par sa justice et sa bonté, et consolida ainsi l'édifice de son empire.

Si le roi n'est pas personnellement un sage, ou qu'il n'a pas un sage comme ami et confident[62], le palais de sa puissance a des fondations branlantes, et rarement il arrive que les lois édictées par son ordre produisent de bons effets. Ne sachant pas même ce qui caractérise l'équité et l'injustice, il ne sait distinguer la justice de la tyrannie. Il applique la seconde au lieu de la

première, et considère la justice comme une ignominie à l'instar de l'oppression. Le monde est bouleversé par son despotisme, les fontaines de la royauté et de la religion ne sont plus qu'un vain mirage.

Un esprit clairvoyant a bien exprimé cette pensée subtile :

" C'est la justice, et non la religion, qui maintient la stabilité du royaume. Mieux vaut avoir pour roi un mécréant qui pratique noblement l'équité, qu'un tyran dévot. [63] "

ALLUSION AU FAIT QUE DIEU — LOUANGE À LUI, IL EST SUBLIME — AVAIT FAIT UNE RÉVÉLATION À DAVID — SUR LUI SOIT LE SALUT ! — AU SUJET DE LA GRANDEUR DES SOUVERAINS DE LA PERSE [64].

Dieu dit au prophète David : " Dis à ta nation, ô homme bien inspiré, que quand on mentionnera les souverains de la Perse, on ne cite leurs noms qu'avec éloge. Bien qu'ils eussent pour religion le culte du feu, l'équité et la droiture fut leur loi [65]. Des générations durant, le monde leur dut la prospérité, les ténèbres de la tyrannie furent loin de leurs sujets. Leurs serviteurs furent exempts du chagrin de l'oppression, et vécurent en paix à l'abri de leur équité. "

SALAMAN ET D'ABSAL

LE DÉSIR D'UNE POSTÉRITÉ SE MANIFESTE CHEZ LE ROI PROSPÈRE. RÉFLEXIONS DU PHILOSOPHE À CE SUJET.

Lorsque, grâce aux stratagèmes de l'illustre philosophe, la domination universelle fut assurée au roi de Grèce, que d'une extrémité à l'autre le sage eut conquis le monde pour son maître et en eut fait un second Alexandre ; alors que, sur toute la face de la terre, il ne restait pas un porte-sceau qui ne fût soumis au sceau du roi, le monarque, une nuit, se mit à réfléchir à sa situation, et s'acquitta des devoirs de la reconnaissance (envers Dieu).

Il trouva que la robe d'honneur[66] de la chance lui allait à merveille ; tous les éléments de fortune qu'il avait cherchés, il les avait trouvés, excepté un enfant, qui, lorsqu'il serait parti, fût son remplaçant dans la gloire et la noblesse.

Dès que cette idée eut surgi dans l'esprit du roi, il s'en ouvrit directement au philosophe : " O toi, " dit-il, " qui fais profession d'être le conseiller royal, et que je félicite des soucis que tu prends, aucun bien n'est plus grand qu'un enfant, il n'est rien d'autre qu'un enfant à quoi l'âme soit vraiment attachée. Un fils ! voilà le suprême désir de l'homme ; c'est par lui que survit son nom. Ton œil, tant que tu vis, est brillant par lui ; c'est par lui qu'après ta mort, ta poussière devient un parterre de roses. C'est lui qui soutient de ta main tes pas chancelants, c'est lui qui te sert de pied si tu es impuissant à te mouvoir. Par son appui, ton dos devient fort[67] ; quand tu le regardes, ta vie retrouve un regain de jeunesse. C'est un fils qui, dans la mêlée du combat, est pour toi tranchant comme un glaive, et

qui, tel un nuage, fait pleuvoir des traits sur la tête des ennemis. Quand tes fidèles infligent une défaite à l'ennemi, ton fils combat de toute son âme, les autres avec leur corps. C'est lui qui provoque chez ton adversaire des lamentations[68], et t'assure la victoire. "

HISTOIRE DE L'ARABE QUI AVAIT DONNÉ À SES FILS DES NOMS DE BÊTES FÉROCES, ET À SES SERVITEURS, DES NOMS DE PAISIBLES HERBIVORES.

Un voyageur en quête d'une aubaine passa la nuit dans la maison d'un Arabe. Il trouva que tous ses fils, grands et petits, portaient des noms de bêtes féroces, tels que Lion et Loup ; tandis que ses serviteurs, sans exception, étaient homonymes du mouton et de l'agneau.

Le voyageur dit à son hôte : " O chef des Arabes, ces noms-là me remplissent d'étonnement. "

Le Bédouin répondit : " Mes enfants, qui font partie de mon armée, ont pour rôle de vaincre l'ennemi; mes serviteurs sont là pour vaquer aux soins domestiques et s'occuper sans cesse de mes hôtes. C'est le lion et le loup qu'il me faut pour triompher de mes adversaires, c'est à eux de montrer de la bravoure en les mettant à mort. Mais pour me servir, j'ai besoin de l'agneau et du mouton, dont l'activité ne peut causer de dommage à personne.

BLÂME DE L'ENFANT DÉGÉNÉRÉ.

Ce que j'ai dit s'applique à l'enfant vertueux, qui a un bon lien avec son origine ; mais quant à l'enfant pervers et animé de mauvais instincts, et dont le caractère recèle des milliers de traits funestes, il vaut mieux le tenir éloigné de toi et ne concevoir pour lui que de l'aversion.

Noé eut un enfant indigne[69], dont l'âme était pleine d'aveuglement et d'ignorance. Cet ignoble rejeton fut stigmatisé de ce désaveu divin : " *Il n'est pas d'entre les tiens* ", et il ne trouva pas moyen d'échapper au déluge.

Puisque donc tous les enfants ne sont pas bons, demande à Dieu un descendant pour moi, mais que ce soit un fils tel qu'il ne te faille pas, en fin de compte, implorer de Dieu sa mort.

HISTOIRE DE LA PERSONNE QUI AVAIT IMPLORÉ L'INTERCESSION D'UN SAINT POUR LA NAISSANCE D'UN ENFANT, ET QUI DUT ENSUITE RECOURIR À L'INTERVENTION DE CE MÊME SAINT POUR ÊTRE DÉLIVRÉE DE LA MÉCHANCETÉ DE CET ENFANT.

Un homme mal inspiré, le cœur désolé par le manque de postérité, s'en fut trouver un cheïkh, et lui dit : " O cheïkh, veuille former un vœu[70] afin que le Créateur m'accorde une grande faveur, qu'il fasse croître un frais cyprès sorti de ma terre et de mon eau, et dont l'existence donne la paix à mon cœur.

C'est-à-dire que je voudrais avoir à mon côté un fils dont la beauté illumine mon regard. "

Le cheïkh répondit : " Ne te donne pas une peine inutile, remets à Dieu seul le soin de cette affaire. Dans toute chose à laquelle tu appliques ton esprit, la Providence connaît mieux que toi la bonne solution. "

" O cheïkh, " insista l'autre, " je suis vraiment obsédé par cette idée. Ne me refuse pas cette grâce. Contribue, par tes prières, à mon bonheur, afin que bientôt s'accomplisse mon plus cher désir. "

Le cheïkh, à l'instant, leva les bras pour la prière, et la flèche, lâchée par son pouce, atteignit la cible. La proie obtenue, c'était un fils aux cheveux musqués comme la gazelle de Chine, provenant des chasses du monde invisible [71]. Quand le rejeton de la passion et le rameau de la concupiscence eurent poussé en s'alimentant de son limon et de son eau [72], il se mit, avec ses compagnons, à boire du vin, et à s'acharner à l'assouvissement de tous ses désirs. Il s'enivra, s'installa alors sur le bord du toit de sa maison, et compromit la fille de son voisin. Et si le mari de la jeune personne ne s'était enfui devant notre débauché, celui-ci allait le poignarder. On alla rapporter l'aventure au vice-roi, qui conçut de la convoitise pour les écus du père du coupable [73].

Et telle était, nuit et jour, la conduite du jeune homme; ses mœurs libertines devinrent bientôt la fable du quartier et de la ville. Et les conseils n'avaient aucune prise sur lui, les punitions ne produisaient aucun effet.

A la fin, le père, poussé à bout par ce dévergondage, se cramponna derechef au pan de la robe du cheïkh : " Personne d'autre que toi, " supplia-t-il, " n'est capable de me secourir. Aie

pitié de moi, viens à mon aide. Adresse à Dieu une nouvelle prière en ma faveur, éloigne de ma tête les avanies de cet enfant."

Le cheïkh répondit : "Ce jour-là, je t'ai bien dit de ne pas insister et de renoncer à tes sollicitations. Demande maintenant pardon à Dieu, car ce mal te suffit dans cette vie et dans l'autre. Quand tu plieras bagage pour émigrer dans l'autre monde, ni fils ni fille ne te serviront à rien [74]. Consacre-toi à servir Dieu sans chercher d'autres liens, et quoi qu'il arrive, sois-en content."

BLÂME INFLIGÉ PAR LE PHILOSOPHE À LA VOLUPTÉ, SANS LAQUELLE LA PROCRÉATION DES ENFANTS N'EST PAS POSSIBLE.

Lorsque le philosophe à l'esprit pénétrant eut entendu l'histoire de l'enfant racontée par le roi de Grèce, il lui dit : "O châh, quiconque n'est pas dominé par la passion doit nécessairement se résigner au manque d'enfants. Or, l'œil de la raison et du savoir est frappé de cécité par la passion : c'est elle qui fait apparaître à nos yeux le *dîv* sous l'aspect d'une *houri* [75]. Partout où sévit le tumulte de la passion, il emporte la raison du cœur et de l'œil la lumière. Partout où déborde le torrent de la passion, il démolit la maison du bonheur. La voie de la passion est pleine de la boue et du limon de la calamité, et celui qui tombe dans cette ordure ne se relève plus. Quiconque a bu une seule gorgée du vin de la passion ne verra jamais la face du salut éternel. Un peu de ce vin suffit à avilir l'homme honorable, car le peu de cette boisson funeste entraîne à en prendre beaucoup. Du moment que tu as goûté à la coupe du vin de la volupté, il t'en reste au palais

une impression agréable qui devient pour ton nez un licol te tiraillant nuit et jour [76], et tu ne peux plus y échapper, tant que tu n'aventures pas ton âme dans la voie du néant.

HISTOIRE DE L'HOMME DISTINGUÉ QUI NE SE RENDIT PAS À L'INVITATION DES VILAINS, DE PEUR QUE LEUR FRÉQUENTATION NE DEVÎNT POUR LUI UNE HABITUDE.

Un ignoble individu organisa une fête et y appela de la ville tout ses pareils. Il invita aussi un homme distingué à se déranger pour venir à sa table. L'autre se dit : " C'est un être ignorant et vil ; or, ce sont là deux défauts dont j'ai le cœur fendu. Lorsqu'on se rend chez un pareil goujat, et qu'on mange quelques bouchées de ses mets, longtemps après qu'on a quitté sa table, leur saveur exquise persiste à la racine des dents, et si, ensuite, un autre malotru m'invite, ce goût délicieux me guidera chez lui. Mon nom sera biffé de la liste de gens distingués, et je resterai à perpétuité dans la kyrielle des vilains. "

BLÂME DES FEMMES [77], QUI SONT LE RÉCEPTACLE DE LA VOLUPTÉ, SANS LAQUELLE IL N'EST PAS D'ENFANT POSSIBLE.

Les voluptueux ne peuvent se passer de la femme ; or la fréquentation de la femme arrache la racine de la vie.

Qu'est-ce que la femme? Un être incomplet pour la raison et la religion [78]. Il n'y a pas dans le monde créature aussi imparfaite.

Or, sache que c'est chose incompatible avec le genre de vie des adeptes de la perfection, que d'être, des mois et des années, le jouet d'êtres inférieurs. Aux yeux de l'homme accompli, qui domine les autres par son savoir, le pantin de l'être inférieur est encore plus méprisable que ce dernier.

A la table des largesses de l'homme généreux, il n'y a pas de convive plus ingrat que la femme[79]. Tu auras beau lui donner, cent années durant, de l'or et de l'argent, la couvrir de joyaux de la tête aux pieds ; la vêtir d'une robe de brocart de Chouchter[80], illuminer sa maison avec des chandeliers d'or, suspendre à ses oreilles des pendants de rubis et de perles, abriter ses charmes sous des voiles brodés d'or ; couvrir, au déjeûner et au dîner, sa table des mets les plus divers ; lui offrir, pour étancher sa soif, de l'eau de la fontaine de Khizr[81] dans une coupe formée d'une pierre précieuse ; lorsqu'elle désirera des fruits, lui apporter, comme aux rois, des grenades de Yezd et des pommes d'Ispahan[82]; malgré tous ces bienfaits, vienne une dispute et une crise de nerfs, et tout cela, à ses yeux n'est plus rien, moins que rien.

Elle te dira : " O fondeur d'âmes, diminueur de vies, je n'ai jamais rien vu de plus nul que toi. "

Sa joue a beau être pareille à la tablette de la pureté, les caractères de la fidélité n'y sont pas tracées. Qui au monde a jamais eu à se louer de la fidélité féminine, qui a jamais éprouvé de la part de la femme autre chose que ruse et tromperie[83] ? Pendant des années, elle t'embrassera tendrement ; tourne alors le dos un instant, et elle t'oubliera. Si tu es vieux, il lui faudra un autre amant, un compagnon plus vigoureux que toi. Si un jouvenceau apparaît à ses regards, elle souhaitera qu'il te remplace dans l'amoureux service.

HISTOIRE DE SALOMON ET DE BELQÎS[84], QUI ÉCHANGEAIENT LOYALEMENT LEUR CONFIDENCES.

Belqîs et Salomon devisaient ensemble un jour, et échangeaient des confidences. Tous deux étaient bien résolus à dire sincèrement leur pensée, leur cœur était pur de toute ternissure d'amour-propre.

Le premier, Salomon, le roi de la religion, prit la parole : " Bien que j'aie accaparé, " dit-il, " le sceau de la royauté[85], ni jour ni nuit, personne ne franchit mon seuil sans que je jette immédiatement sur sa main un regard avide, pour voir quel cadeau qu'il m'apporte[86], afin que sa gloire et sa noblesse augmente à mes yeux. "

Puis ce fut à Belqîs d'exhaler le secret caché au tréfond de son cœur. Et voici les particularités intéressantes qu'elle dévoila :

" Pas un jeune homme au monde qui passe auprès de moi, sans que mon œil ne le contemple avec désir, et que cette idée ne passe dans mon âme : " Oh ! si je pouvais tenir ce jouvenceau sur mon sein défaillant d'amour ! "

Et voilà ce qu'éprouvent les femmes les meilleures ! Quant à la femme dépravée, mieux vaut ne pas en parler.

Maître Firdaussî, dont tu connais la sagesse, réprouve déjà la femme bonne[87]. Comment, dès lors, la mauvaise femme pourrait-elle avoir des mœurs passables ? Aux yeux des braves gens, la femme perverse est digne de malédiction.

SALAMAN ET D'ABSAL

PROCÉDÉ IMAGINÉ PAR LE PHILOSOPHE POUR DONNER AU ROI UN FILS SANS LA COLLABORATION DE LA FEMME. ON ENGAGE UNE NOURRICE POUR L'ÉLEVER.

Après que le philosophe sage et dévoué eut ainsi flétri devant le monarque la lubricité des femmes, il trouva, grâce à son savoir, un procédé qui frappa de stupéfaction l'esprit des érudits.

Il retira des reins du roi de la liqueur séminale sans provoquer aucune volupté, et la déposa dans un endroit autre que la matrice [88]. Après neuf mois, il en sortit un enfant sans la moindre tare ou défaut. Un bouton fleurit sur la souche du rosier royal, un souffle s'exhala du royaume de la conscience [89]. Le diadème fut tout fier de ce joyau, le trône devint triomphant de cet heureux événement. L'immensité du monde et l'œil du ciel étaient, avant son apparition, privés respectivement d'habitants et de prunelle [90]. Grâce à lui, le premier devint habité, le second fut illuminé.

Lorsqu'on vit que le nouveau-né était exempt de toute imperfection, on prit comme première partie de son nom un fragment du mot *Selâmet*, qui veut dire : " santé parfaite, " et on tira l'autre moitié du nom du ciel, *Âsmân*, d'où était venu son corps pur de tout défaut ; son nom fut donc Salâmân [91].

Comme il était privé du lait maternel, il fallut bien lui chercher une nourrice [92]. Ce fut une femme superbe, belle comme la lune dans son plein ; elle avait moins de vingt ans ; son nom était Absâl. De la tête aux pieds, tous les détails de son corps délicat étaient ravissants et irréprochables. Sur le sommet de sa

tête, une raie d'argent séparait en deux moitiés une moisson de cheveux noirs. Une longue tresse pendait derrière sa nuque, et à chaque cheveu étaient accrochées cent calamités[93]. Sa taille était un cyprès du jardin des belles proportions, tellement que ses pieds foulaient la couronne des rois. Brillant était son front limpide comme le cristal, sur lequel les sourcils bruns apparaissaient comme de la rouille; quand le porte-miroir en avait nettoyé la rouille, il avait laissé sans y toucher la courbe gracieuse d'un *noûn*[94].

Son œil était un ivrogne à demi sommeillant, appuyé sur une couche de roses, sous un parasol noir comme le musc[95].

Ses oreilles écouteuses de madrigaux subtils, ornant les deux côtés de son visage, étaient comme des huîtres d'argent destinées à recéler les perles du discours.

Sur sa joue était tracée une gracieuse ligne noire de duvet ; l'éclat de l'Egypte de sa beauté était pur comme l'eau du Nil[96]. Bien qu'on eût dessiné cette ligne pour la protéger du mauvais œil, elle causait à l'œil des gens de bien des calamités sans nombre[97].

Le rangée de ses dents était un collier de perles d'une belle eau, et l'écrin de ces joyaux superbes était un limpide rubis.

Dans sa bouche se perdrait la route des soucis, il ne pouvait plus être question, [quand on la voyait,] de raison et de réflexion.

De sa lèvre ne sortait d'autre saveur que celle du sucre, à tel point qu'on se demandait : " Quelle est la lèvre elle-même ? Quel est le sucre ? "

Une goutte distillait de la fossette de son menton et y restait suspendue. Des milliers de grâces s'y reflétaient ; ce double menton, les gens experts l'ont appelé *ghabghab*.

Pareille à une poupée d'argent, elle érigeait d'un corps d'argent, un cou délié comme celui d'une amphore. Sur sa poitrine saillaient deux seins pareils à ces bulles limpides que le Zéphyr fait surgir sur la face de l'onde.

Sous sa gorge replendissait son ventre, ivoire pour la blancheur, doux au toucher comme l'hermine.

La caméristé, voyant la grâce de ce ventre, dit : " Ce n'est pas moins délicat que la pétale d'une rose ; " et ce disant, elle fit un geste et y imprima une marque avec le bout du doigt. C'est là ce que les descripteurs ont dénommé nombril *(nâf)*, un nombril qui faisait se fendre [de jalousie] le cœur de la vessie de musc *(nâfa)*[98].

Quiconque voyait cette taille plus ténue qu'un cheveu, n'avait plus d'autre désir que de l'embrasser.

Plus bas encore, une rondeur pareille à une vraie moisson de blanches églantines, était cachée sous un voile aux regrets indiscrets[99].

Ses deux mains s'étaient partagé le trésor de la grâce. Les manches qui couvraient ses bras étaient comme deux longues bourses remplies d'argent.

Dans sa main était l'apaisement des cœurs meurtris, et par contre, le soufflet arrachant à leur apathie les engourdis. Le désir des gens de cœur était dans sa main, son doigt était la clef de la serrure des cœurs. Sa main faisait saigner le cœur des amoureux, c'était du sang que le henné qui la teignait.

Les bouts de ses doigts, les uns teints, les autres point, étaient, ceux-ci des noisettes fraîches, ceux-là du jujube délicieux[100].

Ses ongles étaient autant de lunes de dimensions différentes,

éclipsées par le henné. Quand la caméristé en avait arrangé la forme, elle avait retranché un croissant de l'extrémité de chacune.

Une fois qu'il est question de sa jambe et de sa cuisse, il faut absolument retirer la langue contre le palais [et me taire], car je crains que mon discours n'en vienne au point d'être pénible pour ma nature. Il s'agit là d'un secret caché aux non initiés [101], personne au monde n'en est le confident. Pourtant, un larron avait pénétré jusque là, et avait pillé le trésor qui s'y trouvait [102]. Il avait fendu cette huître argentée et y avait trouvé la perle de son désir. Or, il vaut mieux repousser du regard de l'acceptation ce qui a été profané par d'autres.

HISTOIRE DE CE DÉVOT EXALTÉ QUI, À CAUSE DE L'IMPURETÉ DES ANIMAUX MARINS, RENONÇA À L'EAU DE MER ET EN CHERCHA UNE PLUS PURE.

Cet extravagant s'assit au bord de la mer, afin d'y accomplir son ablution pour se rapprocher de Dieu. Il avait devant les yeux une nappe liquide fourmillant de poissons et de serpents, de milliers de grenouilles et de crocodiles. De toutes parts, des oiseaux aquatiques nageaient ou faisaient le plongeon pour aller chercher leur pâture dans les abîmes de l'Océan.

Il se dit : " Comment pourrais-je utiliser, pour me laver les mains et le visage, une eau où, du matin au soir, pullulent autant d'animaux ? Désormais, je renonce à l'employer pour mes ablutions. Il me faut une eau pareille à celle de Zemzem [103], à laquelle ne peut toucher la main d'un infidèle, car les cœurs purs ne peuvent avoir de contact avec les choses souillées. "

ABSÂL S'ACQUITTE DES FONCTIONS DE NOURRICE DE SALÂMÂN, ET APPORTE TOUS SES SOINS À LA MISSION D'ÉLEVER CET ENFANT D'ORIGINE SI PURE.

Le châh, donc, choisit Absâl comme nourrice, pour qu'elle prît Salâmân au sort fortuné dans le giron de sa tendresse et qu'elle le nourrît du suc de sa mamelle. Or, lorsque son regard tomba sur Salâmân, elle en fut si émerveillée qu'elle écarquilla les yeux [104]. Elle devint passionnément éprise de la grâce de ce bijou d'enfant, et l'enferma dans le berceau d'or comme un joyau dans son écrin. A force de contempler cette joue qui lui enflammait le cœur, elle perdit le sommeil de la nuit et le repos du jour. Sans trève, tout son zèle était consacré à fermer et à ouvrir le berceau de son nourrisson : tantôt, elle lavait de son corps le musc et l'eau de rose [105], tantôt elle couvrait ses lèvres de sucre de baisers doux comme le miel pur.

Bref, la tendresse pour ce visage arrondi prit tant de place dans son cœur, qu'elle ferma pour le reste de l'univers l'œil de l'amour. Sans aucun doute, si elle l'avait pu, elle aurait placé cette mignonne créature dans son œil en guise de pupille.

Quand, après quelque temps, elle eut sevré son nourrisson, ses occupations se modifièrent. A l'heure du sommeil, elle dressait son lit et brûlait comme une veilleuse à son chevet. A l'aube, quand il s'éveillait, elle le parait comme une poupée d'or. Elle oignait de collyre le narcisse bleu de son œil, et le revêtait d'une robe pimpante. Elle lui mettait coquettement de travers sur la tête le bonnet doré [106], et faisait pendre sur sa poitrine la

boucle noire. Avec des agrafes incrustées de rubis et d'or, elle ajustait la ceinture sur sa taille gracile.

Elle se consacra ainsi sans relâche à son service, jusqu'à ce qu'il atteignit quatorze ans, l'âge de l'adolescence. A quatorze ans, il était beau comme une pleine lune dont les jours étaient aussi nombreux que ses années à lui [107]. Le degré de sa beauté s'éleva de plus en plus, et la sympathie pour lui prit place dans tous les cœurs. Sa beauté centupla, et les sentiments qu'elle inspirait devinrent cent mille fois plus vifs ; l'affection pour lui agitait cent mille cœurs.

Ce gracieux jouvenceau avait la taille comme une lance, on aurait dit un soleil à la hauteur d'une lance. Quand il redressait sa taille comme une javeline, il frappait tous les cœurs d'une blessure. Et ce soleil, par suite de cette hauteur, brûlait l'âme de tous les mortels.

Son front, c'était la lune dans son plein, dont une moitié était cachée, ayant ainsi fait conjonction avec la lune éclipsée.

Son nez, sous le croissant éclipsé, était un *alif* au milieu d'une lune blanche comme le camphre [108].

Son œil langoureux était une gazelle chasseresse d'hommes, séjournant au milieu d'un parterre de tulipes.

Par ses joues, il était le souverain du royaume de la beauté, la majesté royale était sa compagne.

Il avait pour sceau royal son rubis flamboyant, dont le chaton protégeait un trésor de perles et de joyaux [109].

Sa pomme fraîche était le fruit du jardin du paradis ; gloire à la main qui avait planté l'arbre ! La fossette de son menton était la source de la grâce, et l'âme des altérés venait se rafraîchir à ses bords.

Son cou faisait lever la tête aux belles pareilles à les lunes, le cou des plus altiers était pris dans son lasso.

Les saints personnages, pour éviter tout maléfice, liaient autour de son bras des amulettes de prières.

Son dos était assez puissant pour résister aux plus forts athlètes, sa main dominait le bras des belles au sein d'argent. Suspendus à son bras, à droite et à gauche, étaient des gens dévoués, prêts à exposer leur vie pour lui [110].

Son poignet triomphait de l'argent pur, sa main tordait les bras d'acier. Sa main généreuse renfermait de quoi réparer les maux causés par ses noirs sourcils ; le chaton de la bague qui ornait son doigt était le dernier mot de la beauté.

Tout ce qu'on a dit pour vanter sa beauté a été une perle provenant de la mer des formes extérieures. Mais prête moi maintenant l'oreille de l'âme, et écoute une petite partie de ses qualités intellectuelles.

DESCRIPTION DE L'ACUITÉ DE SON ESPRIT, ET DE L'EXCELLENCE DE SES VERS ET DE SA PROSE.

Grâce à ses heureuses dispositions, il fendait les cheveux dans la dialectique, et sans avoir entendu le mot, il se hâtait d'atteindre la signification. Avant que l'expression ne lui parvînt à l'oreille, la pensée exprimée venait sous le joug de son intelligence. Toute poésie était une perle de la mer de son naturel brillant, toute prose était un fruit du jardin de sa grâce. Le degré de sa poésie était aussi haut que les Pléïades, sa prose était aussi sublime que les deux Ourses.

S'agissait-il de traits d'esprit, son rubis était prompt à la riposte ; sa perspicacité était pure comme l'onde pour comprendre les subtilités.

Son écriture était comme le duvet des belles enchanteresses; les calligraphes, rien qu'à la voir, étaient à bout de forces comme les amoureux [111]. Quand il prenait la plume au tracé noir comme le musc, la tablette et le roseau lui criaient : " bravo ! "

Son âme était enchantée de toute idée philosophique, sa mémoire retenait les subtilités métaphysiques. Quand il développait les doctrines de la philosophie grecque, les Grecs eux-mêmes applaudissaient à son exposé [112].

DESCRIPTION DE SES PLAISIRS À TABLE ET DE SES TALENTS MUSICAUX.

La nuit, quand son cœur était libre de tout souci, il jouait avec ses amis aux dés de la liesse. Il arrangeait une salle de festin comme le paradis, et y faisait venir des artistes beaux comme des houris. Quand son cerveau était échauffé par le vin, il ôtait les voiles de la réserve : tantôt, il rivalisait de verve avec les causeurs, tantôt, il tenait tête aux virtuoses en chantant des mélodies. Les accents que modulaient ses douces lèvres faisaient rentrer, comme le Messie, l'âme dans le corps [113]. Tantôt, il joutait avec un flûtiste, et sous ses lèvres, le roseau de l'instrument devenait une canne à sucre; il mélangeait de sucre le son de la flûte, il versait du sucre dans le pan de l'oreille [114]. Tantôt, il prenait le luth des mains du harpiste, et en exaspérait le son

plaintif. Il versait des noisettes fraîches [115] sur les cordes sèches, et faisait ainsi jaillir des étincelles du choc de l'humide et du sec. Ou bien encore, prenant sur son sein, comme un bébé, la cithare, il lui arrachait par ses soufflets des gémissements de douleur, et faisait verser des larmes aux hommes faits.

Parfois, il se bornait à triller comme le rossignol ; parfois, il chantait en s'accompagnant.

Tel était, jusqu'à l'aurore, l'emploi de ses nuits, voilà comment il se récréait avec ses compagnons. Puis à l'aurore, quand son corps s'était reposé, il s'acheminait vers l'hippodrome.

COMMENT SALÂMÂN JOUAIT AU MAIL AVEC SES COMPAGNONS, ET EMPORTAIT TOUJOURS LA BALLE SUR LES AUTRES [116].

A la pointe du jour, quand le souverain [117] de ce voile azuré lançait son coursier dans la carrière de l'horizon, Salâmân, à moitié ivre de sommeil [118], mettait le pied dans l'étrier pour se diriger vers l'hippodrome, avec une suite de race princière, jeune d'années, fraîche de visage, pleine de vigueur juvénile, dont chaque personnage était un chef de l'armée des beautés viriles, le malheur d'un royaume, la perdition de toute une région.

Le mail [119] en main, notre héros galopait dans la lice, et lançait au milieu la balle dorée. Un à un, les joueurs cherchaient à atteindre la passe : tels cent croissants formant un cercle autour d'une pleine lune.

Tous frappaient la balle, mais Salâmân était le plus alerte

de tous. Il leur ravissait la balle à tous avec une avance énorme ; la balle était la lune et Salâmân, le soleil. Poursuivant cette lune roulante du croissant de son mail, il s'élançait, en criant " *hâl!* " jusqu'à la passe. La balle avait beau être renvoyée cent fois, chaque fois le prince, et lui seul, triomphait.

Oui, certes ! quand quelqu'un est secondé par la chance et participe aux faveurs de la fortune, aucun mail, sous la voûte azurée, ne peut enlever la balle de sa carrière.

SON HABILETÉ À MANIER L'ARC ET À LANCER LA FLÈCHE

Quand, fatigué de jouer au mail, le prince devenait, comme l'arc, enclin [120] à lancer la flèche, il réclamait aux tireurs fameux à cette époque un arc de Tchâtchî [121] non tendu. Il y ajustait la corde sans l'aide de personne [122], et le bruit de la corde résonnait dans les oreilles. Il la frottait de la main avec adresse et rapidité, et tout d'abord, il la tirait jusqu'au lobe de son oreille. Tantôt il y adaptait un oiseau à trois plumes, et le faisait sans dévier atteindre la cible [123]. Si la cible avait été constituée par ce livre couleur de turquoise, sans aucun doute il aurait été marqué d'un point.

S'il lâchait de son pouce la flèche au long vol, elle allait se planter dans la ligne de l'horizon, et elle l'aurait dépassé, si elle n'avait trouvé un obstacle dans la dureté de la voûte céleste [124].

Sur la trajectoire de son trait, rien n'échappait au danger :

ni la gazelle par ses pieds, ni le *tîhoû* [125] par ses ailes. Il atteignait son but directement, comme le caractère droit protégé contre l'erreur.

DESCRIPTION DE SA LIBÉRALITÉ ET DE SA MUNIFICENCE.

Pour la libéralité et la munificence, il avait la main large comme l'Océan [126]. Que dis-je ? l'océan n'était que l'écume de la mer de ses largesses. L'abondance de ce nuage de générosité faisait pleuvoir sur toute la surface du monde les dînârs et les dirhems [127]. Mais ne le compare pas trop à la mer: elle ne rejetait de son sein que des huîtres ; lui, c'étaient des perles. D'autre part, la main de sa munificence était plus large que la nuée, car elle ne répand que des gouttes, et lui, des pièces d'or. Quand j'élaborais la description du banquet de sa libéralité, je voulais le comparer à Ma'n et à Hâtim [128]; mais à côté de lui, sans conteste, Ma'n n'est qu'un thésauriseur, et Hâtim, un avare.

Tellement sa main avait pris le pli de la largesse, son doigt se refusait à saisir. Si sa main voulait prendre, ses doigts ne voulaient pas se recourber vers son poignet.

Quand un mendiant passait par sa porte, le cœur saignant sous les avanies de la misère, il l'accablait tellement du fardeau de ses bienfaits, qu'il fuyait en toute hâte loin de son palais.

HISTOIRE DU POÈTE QATRÂN, QUI S'ENFUIT, SURCHARGÉ DES DONS DE FAZLOÛN, DONT IL AVAIT COMPOSÉ LE PANÉGYRIQUE.

Qatrân [129] était un poète d'un art subtil et enchanteur: une seule goutte tombée de sa plume était une mer d'effusions mystiques. Il composa un panégyrique, chef-d'œuvre de grâce et d'élégance, en l'honneur d'un océan de générosité du nom de Fazloûn. Son œuvre plut au prince, qui remplit de cadeaux innombrables le pan de la robe du poète. Le lendemain, Qatrân récita le panégyrique, Fazloûn doubla la récompense en or et en argent de la veille. Les choses se passèrent de même le jour suivant, et ce manège se répéta plusieurs fois. A force de redoubler toujours, l'amas de ces gratifications devint tel que le panégyriste ne pouvait en supporter plus.

Il profita de la nuit pour s'en aller, rapide comme l'éclair ; vite, il plia bagage et déserta le sanctuaire des faveurs de Fazloûn.

Le lendemain matin, le prince le manda ; et ne le trouvant point, se dit : " Le pauvre homme a donc renoncé à cette bonne aubaine ! J'aimais à lui prodiguer mes dirhems. Je n'avais pas d'autre manière de lui témoigner ma générosité. Il n'a pas eu la force de supporter le fardeau de mes largesses, et s'est éloigné de mon seuil, affrontant les fatigues d'un voyage.

LE POÈTE FAIT REMARQUER QU'AU FOND, LE BUT DE TOUS CES ÉLOGES N'EST AUTRE QUE LE PANÉGYRIQUE D'UN MONARQUE TOUT-PUISSANT — QUE DIEU ÉTERNISE SON RÈGNE ET SON EMPIRE!

Une nuit, mon intelligence, ce conseiller aux douces allocutions, m'adressa des reproches tempérés de tendresse. "Allons! Djâmi," me dit-elle, "jusques à quand cette idée vaine? Jusques à quand frotteras-tu [sur le papier] ce roseau infatigable? Quiconque n'habite pas, triomphant, le royaume de la vie éternelle, si même il vivait encore hier [130], passera-t-il la journée d'aujourd'hui? Ne perds pas le fil de ton récit. Modère tes éloges adressés à un roi qui n'existe pas."

Je répondis: "O source de la sagesse, cesse, pour ta part, de te préoccuper de me voir achever mon histoire. L'objet de ce panégyrique, c'est un autre monarque, qui a encore sur le front le diadème de la souveraineté. Les sept climats sont le jouet de ses ordres, les sept mers sont alimentées par sa générosité. Il vaut mieux cacher au grand public l'éloge des gens de haute naissance. Que passent heureux les jours du sage qui a dit: "Il vaut mieux décrire les charmes des belles comme si l'on parlait d'autre chose. Non, certes, tout le monde n'est pas digne d'être le confident d'un pareil secret, cette porte ne doit pas être ouverte à tous les intimes.[131]"

HISTOIRE DE L'AMANT QUI, POUR ÉVITER LES SOUPÇONS DES JALOUX, CÉLÉBRA SA BIEN-AIMÉE EN DÉCRIVANT LES SPLENDEURS DU SOLEIL, DE LA LUNE ET D'AUTRES OBJETS[132].

Un amoureux, assis dans un coin, avait entamé un soliloque. A chaque instant, il abordait un nouveau sujet, et imaginait une histoire inédite. Tantôt il parlait de la lune, tantôt du soleil ; tantôt de la feuille de rose abritée sous un voile de jacinthe ; tantôt il énonçait des pensées subtiles à propos de la taille du cyprès, tantôt il parlait de l'herbe qui croissait dans la poussière des pieds de l'être aimé.

Un indifférent entendait de loin ces épanchements, et s'impatientait d'ouïr ces balivernes. " Hé ! " dit-il, " toi qui ne sais pas même ce qu'on appelle amour, quand l'amant parle, c'est de sa bien-aimée. Que signifie être amoureux et parler d'autre chose, enfiler les perles de la description d'objets insignifiants ? "

L'amoureux lui répondit : " O toi qui ne sais guère à quoi l'on reconnaît les amoureux, et n'entends rien à leur langage, quand je parle du soleil et de la lune, c'est ma bien-aimée que j'ai en vue ; voilà qui n'est pas mystère pour les gens d'esprit. Quand j'ai cité la rose, je faisais allusion au charme de son visage ; quand j'ai mentionné la jacinthe, il s'agissait de ses cheveux. Qu'était-ce que le cyprès ? Sa taille gracile. C'est moi, la broussaille qui croît dans la poussière de son pied. Si tu étais au courant du langage d'amour, tu ne verrais dans mes discours rien d'autre que l'expression de mon amour pour elle. "

LES ÉLÉMENTS DE LA BEAUTÉ DE SALÂMÂN ARRIVENT À LA PERFECTION. ABSÂL S'ÉPREND D'AMOUR POUR LUI, ET RUSE AFIN DE L'ENJÔLER [133].

Enfin, les éléments de la beauté de Salâmân, arrivé à l'âge adulte, formèrent un assemblage irréprochable, qui représentait le comble de la perfection : son cyprès prit une délicatesse nouvelle, le jardin de sa grâce eut une recrudescence de splendeur. Ce n'était d'abord qu'un fruit encore vert ; lorsque sa maturité fut complète, le cœur d'Absâl désira le cueillir, et en déguster ensuite la saveur. Mais ce fruit était sur une branche élevée, et le lasso du désir d'Absâl était trop court pour y atteindre.

Toutefois, c'était une belle coquette, à qui ne manquait aucun charme. Elle se complut à étaler sa beauté sous les yeux du prince, et engagea avec lui un tournoi de coquetterie [134]. Tantôt, elle laissait pendre sa tresse devant son visage, comme une mèche follette, afin d'attacher le cœur du prince au moyen de cette chaîne tant aimée des sages. Tantôt, fendant sa chevelure noire comme le musc, elle la séparait d'une raie en deux bandeaux, signifiant par là : " Mon cœur n'a pas ce qu'il désire. Jusques à quand m'enflammera-t-il ainsi ? "

Tantôt, comme les idoles allumeuses de cœurs, elle oignait de noir l'arc de ses sourcils, afin de faire la chasse à son âme par la noirceur de cet arc, et d'obtenir ainsi le repos. Elle avivait par le collyre le sombre éclat de son œil, afin de le faire dévier de son chemin par cette magie noire.

Elle rehaussait au moyen du fard la fraîcheur de ses pétales de rose, afin d'ôter à son cœur la force de résister plus longtemps.

Elle ornait sa joue d'un grain de beauté, afin d'attirer dans ses filets cet oiseau précieux : le cœur de son bien-aimé.

Tantôt, entr'ouvrant ses lèvres sucrées, elle brisait le sceau sur son écrin de perles, afin de devenir, comme le sucre, douce à son cœur, de l'amener à parler et de recueillir les joyaux de son discours.

Souvent elle laissait entrevoir, par l'échancrure de son collet, un globe d'or sous lequel apparaissait un collier incrusté de perles, afin d'attirer, malgré sa grandeur souveraine, la nuque du prince sous l'anneau de l'esclavage.

Souvent aussi, elle appliquait à un ouvrage sa main argentée, et sous ce prétexte, elle relevait sa manche, afin que la vue de son bras superbe lui fît venir le sang aux joues.

Parfois, quand elle était très absorbée par son service, elle levait fortement le pied en marchant, afin de fouler aux pieds sa tête porte-couronne, affolée par le cliquetis des anneaux de ses chevilles [135].

Bref, elle coquetait sous ses yeux à tous les endroits, avec cent ruses et artifices.

Du matin au soir, elle tenait son regard rivé sur elle, et ne le laissait pas se distraire un instant de sa contemplation.

Oh ! elle savait bien que c'est par la voie du regard que l'amour agit sur le cœur de l'homme, et qu'il n'y a pas d'autre moyen, pour les idoles charmeuses, de conquérir les cœurs.

SALAMAN ET ABSAL

HISTOIRE DE ZOULEÏKHÂ, QUI FIT PEINDRE SON PORTRAIT DANS TOUS LES ENDROITS DE SON PALAIS, AFIN QUE JOSEPH NE VÎT QUE SON IMAGE, N'IMPORTE OÙ QU'IL REGARDÂT, ET QU'IL ÉPROUVÂT DE L'INCLINATION POUR ELLE [136].

Vois comment Zouleïkhâ, l'âme pleine d'espoir, fit construire un palais blanc comme le cœur pur de Joseph. Il ne s'y trouvait ni dessin ni couleur, les parois en étaient vierges de toute souillure, comme la surface d'un miroir. Elle fit venir alors un peintre habile, lui fit tracer son portrait dans tous les endroits. Il n'en resta pas un seul que n'ornât l'image de sa beauté.

Alors, Zouleïkhâ s'assit toute joyeuse et fit quérir Joseph. Elle écarta le voile de son beau visage et lui déclara ses sentiments. Joseph eut beau détourner la tête, il voyait resplendir dans toutes les directions l'image de la tentatrice. A force d'en avoir les yeux remplis, il finit par éprouver l'envie de s'unir à elle. Il allait accéder à ses vœux et caresser son palais du sucre désiré [137], quand un avertissement [138] venu du monde invisible lui apparut. La pudeur inspirée de Dieu le ressaisit, et il s'abstint de porter la main sur Zouleïkhâ, et renonça pour l'instant à cette bonne fortune.

LES RUSES D'ABSÂL FINISSENT PAR FAIRE DE L'EFFET SUR SALÂMÂN, ET IL ÉPROUVE DE L'INCLINATION POUR ELLE.

Or donc, Salâmân, malgré son tempérament calme et sa retenue, finit par subir l'impression des agaceries d'Absâl. La piqûre de ses cils chatouilla son cœur, et le serpent caché dans les entrelacs de sa chevelure le mordit. Ses sourcils brisèrent sa fermeté, et le désir des lèvres de l'amante fit paraître le miel même amer à son goût. Son narcisse [139] ensorceleur lui ravit le sommeil, le collier de ses tresses emporta toute sa résistance. Le teint de ses joues lui fit verser des larmes roses, le souvenir de sa bouche étroite lui serra le cœur [140]. Il vit sur sa pommette une tache de beauté qui l'anéantit complètement [141]. La mèche follette en mouvement sur son visage agita de désir le jeune prince.

Enfin, la passion le fit sortir de sa réserve [142], mais pourtant, il luttait encore en se disant: " A Dieu ne plaise qu'après avoir goûté la volupté de l'union, l'arrière-goût n'en devienne funeste à mon âme. La jouissance ne durera pas, mais, toute ma vie, je resterai déchu de mon rang et de mon prestige. Un bonheur périssable ne peut être, pour les gens sages, le point de mire de l'espérance."

SALAMAN ET ABSAL

HISTOIRE DE LA CORNEILLE AVEUGLE QUI VIVAIT AU BORD D'UNE EAU SAUMÂTRE. LE PÉLICAN LUI OFFRIT DE L'EAU DOUCE, MAIS ELLE NE L'ACCEPTA POINT.

Une corneille, aveugle en plein jour comme le hibou, avait élu domicile au bord de l'onde amère. Elle s'abreuvait d'eau saumâtre, et y trouvait autant de charme qu'à manger du sucre. Par hasard, un oiseau du nom de *hawâcil*[143] (pélican), qui trouve dans son jabot sa subsistance, étendit sur la tête de l'infirme l'ombre de sa protection bienfaisante. Il n'appréciait guère l'eau de mer, et dit à la corneille : " Viens ça, ô toi qui te chagrines de boire de l'eau salée, je te donnerai de l'eau douce extraite de mon gésier. "

" Je crains, " répondit la corneille, " qu'après avoir goûté l'eau douce, il ne me répugne de me contenter d'eau salée. Je n'aurais plus d'eau douce à boire, et pourtant j'éprouverais de l'aversion pour la seule qui me reste. Immobile nuit et jour au bord de la mer, je resterais alors mourante de soif sans me désaltérer d'aucun des deux breuvages. Mieux vaut prendre mon parti de l'amère boisson que je possède, que de m'exposer à endurer les tourments de la soif. "

ABSÂL VA TROUVER SALÂMÂN, ET ILS SAVOURENT LE CHARME D'UN TÊTE A TÊTE.

Quand Salâmân fut épris d'Absâl, la bonne étoile de la belle devint rayonnante. Sa passion, déjà ancienne, prit une nouvelle

ardeur, et elle fut dominée du désir de s'unir à lui. Elle cherchait une occasion de pénétrer à l'improviste dans l'appartement réservé du gracieux jouvenceau, pour assouvir sur son rubis le désir de son cœur, et exhaler sa douce âme sur les lèvres de son bien-aimé.

Une nuit enfin, un hasard propice s'offrit à elle, et elle se hâta d'aller dans sa chambre, prête à lui donner son âme [144].

Elle s'affaissa étendue comme son ombre à ses pieds, et y appuya humblement son visage.

Salâmân, de son côté, avec cent égards et cent caresses, étendit vers elle la main de la compassion. Il la serra dans son étreinte comme dans un justaucorps, et but à sa douce fontaine le désir de son âme. Tous deux commencèrent la suave besogne des baisers, et ce fut le prélude de caresses plus passionnées. A force de frotter lèvre contre lèvre, leurs deux coupes de volupté finirent pas se trouver bord à bord. Et pourtant, bien qu'ils répétassent longtemps ce manège, le principal restait encore à faire.

Enfin, l'égarement qui leur tournait la tête leur fit enlever le voile de la pudeur. Ils détachèrent le seul lien qui les séparait encore, cependant que leur désir s'exaspérait. L'un avait le sucre, l'autre le lait, ils firent des deux un mélange exquis. Le palais de leur âme en savoura les délices, puis à l'aube, ils s'abandonnèrent aux douceurs du sommeil.

SALÂMÂN S'ÉVEILLE DU SOMMEIL DE LA NUIT ET INVITE ABSÂL A RENOUVELER LEURS ÉBATS.

A la pointe du jour, quand la Belle au voile noir, pour les êtres accablés de sommeil par le jus pur de la vigne, retira les chevilles qui fermaient cette voûte azurée et frotta sur les yeux le collyre de l'éveil, le prince se leva du lit où il avait apaisé son désir, l'œil à moitié endormi par l'insomnie.

Il éprouvait un malaise dû à l'ivresse de la nuit, et une agitation provenant de son amour pour sa compagne. Pour se remettre de ce malaise, il désirait une gorgée puisée au rubis de son amante. Il l'appela donc, sans avoir à craindre l'importunité des jaloux, et lui céda une place à son côté sur l'oreiller. Il enleva de ses charmes le voile de la pudeur, et renouvela avec elle les voluptueux ébats de la nuit précédente.

La journée du lendemain se passa de même, et le mauvais œil du sort resta éloigné d'eux. Le jour devint semaine, la semaine devint mois, le mois s'allongea en année. Ce fut une époque exempte de peine et d'ennui. Son désir était que cette liesse ne les quittât l'un et l'autre ni la nuit ni le jour, mais les révolutions de la sphère céleste disaient du fond de leur embuscade : " Ce n'est pas notre habitude de laisser ainsi les choses. Que de relations nous avons suscitées le jour, dont nous avons rompu le fil quand venait la nuit. Que de fortunes nous avons accordées le soir pour les ravir à l'aurore. "

HISTOIRE DU BÉDOUIN QUI, TROUVANT À SON GOÛT LA TABLE DU CALIPHE, DIT : "DÉSORMAIS, JE VIENDRAI TOUJOURS ICI." LE CALIPHE OBJECTA : " PEUT-ÊTRE NE TE LE PERMETTRA-T-ON PAS. " LE BÉDOUIN RÉPLIQUA : " LA FAUTE EN SERA À TOI, ET NON PAS À MOI."

Un Bédouin [145], en quête d'une aubaine, se dirigea sur Bagdad. Après avoir supporté plusieurs jours le fardeau de l'attente, il finit par trouver accès à la table du caliphe. Il lui échut un plat de *pâloûdè* [146] au sirop de sucre, auquel il n'y avait rien à redire : onctueux et doux comme la langue des vrais soûfîs, tendre et délicat comme la lèvre des briseuses de cœur. Sans avoir à subir l'importunité de la foule des bavards, à peine avait-il introduit le mets dans sa bouche qu'il lui descendait dans l'estomac.

Lorsqu'il en eut mangé son saoul, il dit au caliphe avec un sans gêne parfait : " O toi dont le berceau est le pinacle des cieux, j'ai pris maintenant l'engagement vis à vis du Seigneur que dans cette blanche hôtellerie, soit pour déjeûner ou pour dîner, je ne prendrai place à d'autre table que la tienne, afin de me régaler de ce pâloûdè. "

Le caliphe ne put s'empêcher de sourire à ce discours : " Hé ! mais, " dit-il, " homme peu clairvoyant, il est bien possible qu'on ne t'admette pas ici à nouveau ; ne te donne pas la peine de tant te déplacer. "

L'autre répondit : " Dans ce cas là, ô *qibla* de la sécurité,

c'est toi qui seras en faute, et non pas moi. Je me donnerai la peine de venir ; si toi, tu ne me permets pas d'entrer, quel est mon crime ? "

LE PHILOSOPHE ET LE ROI S'APERÇOIVENT DU MANÈGE DE SALÂMÂN ET D'ABSÂL, ET RÉPRIMANDENT LE PRINCE À CE SUJET.

Salâmân, devenu l'inséparable d'Absâl, jouit de son commerce des mois et des années, et se relâcha dans ses devoirs envers le roi et le philosophe, si bien que tous deux eurent le cœur ulcéré par cette désertion. Ils allèrent aux informations, et les familiers du prince leur révélèrent son secret.

Les deux vieillards le mandèrent donc pour l'interroger, et abordèrent d'abord avec lui les sujets les plus divers ; ils parlèrent adroitement de mille événements anciens et nouveaux, et finirent par amener la conversation sur le terrain qui les intéressait ; et il se confirma que le compte-rendu de ses aventures était bien exact, sans addition ni omission. Tous deux délibérèrent à ce sujet, et remuèrent bras et jambes pour aviser au moyen de le sauver. Ils prirent d'abord le parti de s'en tenir aux bons conseils. Quoi de meilleur, en effet ? C'est par là que les esprits imparfaits arrivent à la perfection, que les rétrogrades sont poussés en avant [147]. Les bons conseils vivifient les cœurs et résolvent toutes les difficultés. Au fond, les prophètes eux-mêmes ne sont autre chose que des conseillers qui formulent les principes

de la raison et de la religion, et ceux des humains qui ont été animés du souffle prophétique n'ont fait rien d'autre que de recevoir du ciel des conseils [148].

CONSEILS DU ROI À SALÂMÂN.

Le roi dit à son fils : " O bien-aimé de ton père, flambeau illuminateur du banquet de son palais, c'est toi qui donnes à mon œil l'éclat du bonheur, c'est toi qui transformes en roseraie le terrain de mes espérances. Pendant des années, j'ai fait saigner mon cœur comme un bouton de rose, jusqu'à ce que j'aie pu cueillir la rose que tu es. Pareil à cette tendre fleur, ne retire pas de ma main le pan de ta robe, ne brandis pas contre moi ce poignard : l'épine de la tyrannie. C'est grâce aux ambitions que je fonde sur toi que mon diadème frotte le sommet des cieux, et c'est pour toi que je continue à fouler aux pieds le trône. "

" Ne tourne donc pas tes regards vers de folles maîtresses, ne dépose pas de ta tête la couronne de la fortune. Ne va pas, en portant la main sur une belle aux formes délicates, fouler aux pieds la majesté du trône. "

" Quelles sont les occupations dignes de ton rang ? Jouer au mail, presser sous ta cuisse le coursier [149] et le faire galoper dans l'arène ; et non pas, saisir en guise de mail, une tresse noire, et te prélasser à côté des belles au sein d'argent. Va donc à la chasse, lance le dard, et tu abattras la gazelle ou tout autre gibier. Mais que je ne te voie pas, devenu gibier toi-même, servir de cible à ces gazelles preneuses de lions. Ton rôle, c'est encore de frapper

du glaive dans les rangs des braves et de faire voler loin des corps les têtes des héros, mais non pas, fuyant devant les preux tueurs d'hommes, de placer docilement ta nuque sous le glaive."

"Change de conduite, pour l'amour de Dieu, et sinon je vais m'affaisser sous le poids du chagrin. Des années durant, je suis resté courageusement debout pour l'amour de toi. Quelle honte pour toi, si tu allais toi-même me jeter à bas."

ALLUSION AU MEURTRE DE KHOSRAW PAR CHÎROÛYÉ ET AUX CONSÉQUENCES FATALES DE CE PARRICIDE.

Khosraw [150], gisant noyé dans le sang par la main de Chîroûyé, lui énonça cette pensée profonde : "O combien misérable la branche qui, après avoir sucé la sève de la racine, et avoir grandi altière grâce à cette nourriture, a fini par attenter à sa souche. Lorsqu'elle eut déraciné l'arbre et qu'elle fut abandonnée à elle-même, la branche criminelle, desséchée et stérile, s'abattit sur le sol."

RÉPONSE DE SALÂMÂN AU ROI.

Quand Salâmân eut entendu ces conseils, la mer de sa nature se mit à bouillonner. Il dit : "O roi, je suis esclave de ton opinion, je ne suis que la poussière de tes pieds frotteurs du trône. Tout ce que tu ordonnas, j'y obéis de toute mon âme, mais hélas ! je

déplore ma propre faiblesse. Mon cœur endolori m'empêche de me soumettre à tes injonctions. Bien des fois, j'ai réfléchi à part moi, je me suis torturé l'esprit pour tâcher de me délivrer de cette calamité, mais toujours, au souvenir de cette femme, mon âme s'est répandue en soupirs et en gémissements. Et à peine mon regard est-il tombé sur elle, que j'ai oublié les deux mondes [151] pour m'extasier devant elle, et abîmé dans la contemplation de la joue de cette ravissante créature, je n'ai gardé en mémoire ni conseils ni remontrances. "

HISTOIRE DE LA RENARDE ET DU RENARDEAU.

La renarde dit à son petit, quand elle le conduisit avec elle dans le verger : " Mange tout juste assez de fruits pour que tu puisses quand même échapper par la fuite aux crocs des chiens. "

" O mère, " répondit-il, " quand je verrai les fruits, comment pourrai-je me conformer à ton avis ? La convoitise aveuglera ma prudence, et je ne penserai plus à la méchanceté des chiens. "

CONSEILS DU PHILOSOPHE À SALÂMÂN.

Quand le châh eut terminé ses remontrances à Salâmân, le philosophe se donna beaucoup de mal pour le morigéner à son tour. Il parla en ces termes :

" O jeune vin de la vieille vigne, ô dernier dessin merveilleux du roseau créateur [152], épeleur du registre des sept [climats] et

des quatre [éléments][153], toi qui sais déchiffrer les pages de la nuit et du jour, tu es le dépositaire du trésor d'Adam, tu es à toi seul un résumé complet du monde [154]. Connais donc ta valeur, ne te considère pas comme une bagatelle, car tu es supérieur à tout ce que je pourrais dire. Celui dont la main toute-puissante a pétri ton limon a gravé dans ton cœur pur les caractères de la sagesse. Nettoie de toute image le miroir de ton sein, et tourne-le vers le domaine purement spirituel, afin que ton cœur devienne un trésor d'idées, que le miroir de ton âme soit noyé dans la lumière de la connaissance [155]."

"Voile tes yeux devant les charmes de la belle, renonce désormais à son commerce. Qu'est-ce que la femme la plus jolie ? Une vaine image pleine de tares et de défauts, dont ni le pan ni les plis de la robe ne sont exempts de concupiscence. Ne te laisse pas séduire par cet être souillé, ne sors point du sanctuaire de la santé morale. La semence dans ton corps est le fonds où tu puises ton énergie vitale, c'est la nourriture de tes membres, la force de tout ton organisme."

"O toi qui par la sensualité es à la fois en conflit avec ton corps et ton âme, qui veux en même temps les conserver et les réduire en poussière, tu fus dans le principe placé à un degré éminent parmi les créatures, et ton étoile brillait tout au sommet des cieux. Et voici que la concupiscence a avili ton âme, et t'a enchaîné dans le tréfonds des abîmes terrestres."

HISTOIRE DU COQ ET DU MUEZZIN.

A l'heure de la prière, un muezzin dit au coq, ce porte-couronne au chef altier : " Aucun sage ne connaît le temps comme toi, et ne s'alarme comme toi de sa fuite. Avec un tel savoir, ô chantre de l'aurore, ne devrais-tu pas avoir ta place au faîte de l'empyrée ? Jusques à grand rôderas-tu au fond de tous les fumiers, escorté d'une kyrielle de poules ? "

Le coq répondit ; " J'avais jadis un rang élevé ; c'est ma lubricité qui m'a jeté dans cet avilissement. Si je renonçais à la concupiscence et à ses voluptés, comment pourrais-je vivre au milieu du fumier ? Je serais alors un des familiers du paradis, et je tiendrais compagnie au coq de l'empyrée [156]. "

RÉPONSE DE SALÂMÂN AU PHILOSOPHE.

A ce discours du philosophe, l'odorat de Salâmân aspira un parfum de sagesse. " O toi qui réjouis les mânes de Platon, " s'écria-t-il, " que cent Aristote soient soumis à tes ordres ! Il y avait jusqu'à présent dix intelligences, et tu as porté ce nombre à onze [157]. "

" J'ai suivi la voie que tu m'as tracée, je suis ton plus humble disciple. J'ai toujours considéré tes enseignements comme l'essence même de la sagesse, et je me suis empressé de toute mon âme d'en profiter, mais ton lumineux génie ne peut ignorer que je ne possède pas mon libre arbitre. Le pouvoir de l'agent dépend de la capacité de l'être qui subit l'action ; or, celle-ci n'est pas

en raison de ce que l'agent se propose. Comment pourrais-je, en fin de compte, me dérober à ce à quoi je suis poussé originairement par mon tempérament? Il est en dehors du pouvoir de l'agent de produire le moindre effet en opposition avec ces dispositions naturelles."

HISTOIRE DU VIEUX PAYSAN ET DE SON FILS.

Un paysan partit en voyage avec son fils; un bourricot était chargé de leurs bagages à tous deux. Leurs pieds étaient déjà endoloris par la fatigue de la route, quand ils se trouvèrent arrêtés par une montagne majestueuse et d'une énorme hauteur. Au pied de la montagne s'étendait une mer aux flots agités. Au sommet s'allongeait un chemin tellement étroit que le pied même de l'imagination était impuissant à le parcourir. Personne n'osait passer par là, à moins d'utiliser, comme le serpent, son ventre en guise de pied. Et tout ce qui tombait de ce sentier minuscule, allait s'abîmer au fond des gouffres de la mer.

Tout à coup, le baudet s'égara de cet endroit, et le fils, qui venait derrière, s'écria: "Grand Dieu, mon âne a dévié de la route, ne l'abandonne pas, évite lui un accident, n'importe où qu'il soit."

Le père répliqua: "Epargne tes cris, mon fils, car son libre arbitre s'est échappé de sa main. Si tu veux arriver juste, que ton point de départ soit juste. C'est une erreur, en cette occurrence, que de s'imaginer qu'on puisse agir librement."

DÉTRESSE DE SALÂMÂN À LA SUITE DE CES REPROCHES EXCESSIFS. IL ABANDONNE LE ROI ET LE PHILOSOPHE. SA FUGUE AVEC ABSÂL [158].

Chaque fois qu'un cœur est bouleversé par l'amour, les peines et les chagrins s'accumulent, surtout quand cet amour encourt les critiques et que les conseillers abondent en discours. C'est le blâme surtout qui rend pénible les affaires de l'amour, et augmente ses soucis. L'amour qui n'entraîne aucun reproche est un aliment pour la joie de vivre ; mais l'amour accablé de reproches boit le sang.

Quand Salâmân eut entendu les exhortations des censeurs, il fut tellement accablé que sa douce âme vint sur ses lèvres, Les remontrances n'arrachèrent point de son cœur la passion pour Absâl, mais y jetèrent la détresse. Le breuvage exquis de la possession de sa bien-aimée en devint amer, et la nouvelle lune de sa joie atteignit son déclin [159]. Il ne pouvait respirer nulle part, sans avoir l'âme endeuillée par les sermons. Son âme fut blessée par le javelot du blâme, et le chagrin de son cœur augmenta.

Les censures diminuent la joie de vivre. Comment donc pourrait-on les endurer patiemment ? On peut bien supporter une blessure unique d'un glaive acéré, mais quand elles se succèdent sans interruption, il ne reste plus qu'à tâcher d'échapper par la fuite.

Des jours entiers, Salâmân réfléchit à sa situation. Il forma mille projets pour se tirer d'affaire et, en fin de compte, il se décida pour la fuite. Il détacha son cœur du pays natal, et fit

préparer pour le départ une litière. A la faveur de la nuit, il l'attacha sur le dos du chameau et s'y assit à l'étroit avec Absâl. Salâmân et Absâl étaient tous deux si mignons que la litière qui les contenait en avait l'air d'une amande à deux noyaux. Ballottés par la marche, la tête de chacun reposait sur l'épaule de son compagnon, et ils s'embrassaient tendrement pour dormir. Ils allaient ainsi serrés l'un contre l'autre, et si la litière était étroite, leur cœur, certes n'était pas serré [160].

Lorsque, à l'abri des jaloux, on presse sur son cœur la bien-aimée, plus le logis est étroit, tant mieux. Comment un endroit ou s'attarde la bien-aimée pourrait-il paraître étroit à l'amoureux au cœur blessé ?

L'ÉTROIT CACHOT PARAISSAIT LARGE À ZOULEÏKHÂ, QUI Y CONTEMPLAIT JOSEPH — LE SALUT SOIT SUR LUI !

Quand Joseph le Chananéen fut jeté en prison, Zouleïkhâ fut toute brisée par cet abandon. Sa demeure devint pour elle comme un étroit cachot, et, chaque nuit, elle allait trouver Joseph.

Un quidam exempt de la plaie d'amour, qui n'avait pas goûté aux fruits du jardin d'amour, lui dit : " Jusques à quand abandonneras-tu ce palais délicieux pour aller, comme une criminelle, te confiner dans la prison ? "

Elle répondit : " Du moment que la beauté de mon ami est loin de moi, les plus vastes horizons sont pour moi comme l'œil

de la fourmi. Et si, par contre, je pouvais prendre place avec lui dans l'œil de la fourmi, je m'y trouverais plus à l'aise que dans cent pavillons. "

SALÂMÂN ET ABSÂL S'EMBARQUENT SUR LA MER, ARRIVENT À L'ILE DE KHORREM, ET Y ABORDENT, PUIS S'Y INSTALLENT DÉFINITIVEMENT.

Après que Salâmân eut fait, toute une semaine, trotter son chameau, les censeurs n'eurent plus de prise sur lui. Délivré des critiques et à l'abri des sermons, il jeta son bagage sur le rivage de la mer. Devant lui s'étendait un océan illimité comme le ciel, où scintillaient, comme des étoiles, les yeux d'innombrables animaux marins. La nappe liquide allait de Qâf à Qâf[161], sa profondeur atteignait le dos du Bœuf et du Poisson[162]. Des vagues hautes comme des montagnes y bouillonnaient, et leur ensemble donnait à la surface de la mer l'aspect d'un Koûhistân[163]. Ou plutôt, non : on eût dit qu'il y avait partout des chameaux de Bactriane en fureur, les lèvres écumantes.

Des poissons sans nombre y apparaissaient, brillants comme des glaives bien fourbis ; ou plutôt, ils évoquaient pour l'œil observateur l'idée de broderies de Khatâï[164] sur du brocart de Chine ; ils fendaient de toutes parts la plaine liquide, tels des ciseaux d'argent découpant du velours bleu. Si le crocodile[165] s'était élancé de ces abîmes, il eût frappé de terreur le dragon qui brille aux cieux[166].

Après s'être rassasié du spectacle de la mer, Salâmân avisa aux moyens de la traverser. Il découvrit un bateau pareil au

croissant de la lune, voguant rapidement le long du rivage de la mer verte. Les deux amants s'y embarquèrent tranquillement, et le croissant devint ainsi le séjour de la lune et du soleil. L'esquif se mit en marche, ses voiles remplissant l'office d'ailes ; appuyant comme le cygne sa poitrine sur les flots, il s'ouvrait ainsi un chemin, et se hâtait vers son but. Il avait la forme d'un arc, mais, pareil à la flèche, il passait, rapide, sur les flots.

Quand ils eurent vogué un mois et que leur visage se fut hâlé sous les embruns, ils aperçurent au milieu de l'océan une île boisée que toute imagination est impuissante à décrire. Il n'est pas au monde un oiseau qui n'eût son séjour dans cette terre de délices. Ici, ils étaient rassemblés en troupes chatoyantes, où brillait l'aigrette du faisan et le collier de la tourterelle [167]. Là, des chanteurs en rangs serrés, auxquels leurs becs servaient de flûtes.

Il y avait là des arbres pleins de fraîcheur entrelaçant leurs branches, où se jouaient en gazouillant d'effrontés volatiles. Des fruits étaient éparpillés au pied des arbres, secs et humides mélangés. Une source d'eau vive sourdait au pied de chaque arbre, les clairières inondées de soleil alternaient avec les allées ombreuses. Les rameaux, tremblottant sous le souffle du zéphyr, étaient pareils à des mains fermées prêtes à répandre des *dînârs*, et, comme le poignet n'avait pas une bonne prise, les dînârs s'échappaient par les interstices des doigts. On eût dit que là s'épanouissait en secret le bouton de la révélation du jardin d'Irem [168], ou bien que le paradis d'Eden [169], sans attendre le jour de la Reddition des comptes, y montrait sans voiles sa beauté.

Salâmân, à l'aspect de ce charmant bocage, coupa court à son humeur voyageuse. Le cœur exempt désormais d'espoir et de

crainte, il s'y installa avec Absâl. Tous deux joyeux, unis comme l'âme et le corps, tous deux pleins de sérénité, comme le lys et la rose. C'était un charmant tête à tête, loin de l'importunité des jaloux, un plaisir sans mélange de souci. Aucun sermonneur maussade n'était là pour leur chercher querelle, aucun hypocrite à double visage pour les inquiéter. C'était une rose ornant le sein sans l'éraflure d'une épine ; la possession d'un trésor sans la morsure du serpent [170].

A tout moment, ils se couchaient côte à côte dans une parterre de fleurs ; à tout instant, ils se désaltéraient à une source limpide. Tantôt, ils devisaient avec le rossignol, tantôt ils avaient affaire au perroquet croqueur de sucre. Tantôt, ils coquetaient avec le paon ; tantôt, leur démarche rivalisait de grâce avec celle de la perdrix.

Abrégeons : tous deux, le cœur plein d'allégresse, passaient leurs jours et leurs nuits. Que peux-tu rêver de meilleur que la société de ton amie, à l'écart des censeurs ?

RÉPONSE DE VÂMIQ À CELUI QUI LUI DEMANDAIT : " QUEL EST LE BUT DE TOUTES TES RECHERCHES ? "

Un esprit critique dit secrètement à Vâmiq [171] : " O toi qui dépéris, blessé d'amour pour Azrâ, tu passes ta vie en recherches. Quel est, dis-moi, le but de tes explorations ? Tu as à côté de toi tout ce que tu désires, rien au monde qui s'oppose à tes desseins. "

" Ce que je veux, " répondit Vâmiq, " c'est me retirer avec Azrâ dans un désert, y chercher une nouvelle patrie et dresser ma tente auprès d'une source, éloigné des amis aussi bien que des ennemis, sans avoir l'âme ni le corps harcelés par mes semblables. Je voudrais un endroit où je puisse parcourir deux cents parasanges [172] dans toutes les directions, sans rencontrer d'habitation humaine. Et qu'alors, tous les poils de mon corps deviennent autant d'yeux et que mon Azrâ soit l'unique point de mire de mes regards, et qu'éternellement je puisse, avec des milliers d'yeux, contempler ses attraits. Plus encore, je souhaite de cesser d'être spectateur pour me confondre avec l'objet de ma contemplation, échapper à la dualité, devenir " Elle " [173], en un mot. "

Tant que la dualité subsiste, on reste éloigné de l'être aimé, l'âme est ulcérée par la plaie de la séparation. Quand l'amoureux pénètre dans le séjour de la possession, il ne peut y trouver place que pour l'unité, et voilà tout.

LE CHÂH S'APERÇOIT DE LA FUGUE DE SALÂMÂN ET, NE POUVANT SE RENSEIGNER AUTREMENT, IL PREND LE MIROIR MONTREUR DU MONDE ET SAIT AINSI CE QU'EST DEVENU SON FILS.

Après quelque temps, le roi fut informé de cette équipée de son fils, qui lui fondait l'âme et lui usait la vie. Il se prit à pousser jusqu'au ciel ses gémissements et ses yeux distillèrent des larmes de sang. Il fit aller partout aux renseignements. Personne n'était au courant de cette affaire mystérieuse.

Or, le châh possédait le miroir magique [174], qui enlève le voile de toutes les énigmes de l'univers. Pareil au cœur du parfait mystique [175], ce miroir n'ignorait rien des biens et des maux du monde entier. Le roi le fit apporter pour y voir se refléter l'image de ce qui le préoccupait, et à peine y eut-il jeté un regard, qu'il eut des nouvelles des disparus. Il les vit tous deux s'ébattant dans le bosquet, sans la moindre pensée des jours de chagrin. Seuls à deux, ils étaient loin de penser au reste du monde, et n'avaient rien plus à cœur que d'éviter les humains. Chacun des deux était heureux de la société de l'autre, aucun des deux n'éprouvait de chagrin pour l'autre.

Le roi, au spectacle de leur quiétude, ne put se défendre d'un sentiment de pitié pour ces deux enfants, et sans leur adresser de ces reproches qui égratignent le cœur, il leur fit préparer, sans omettre le moindre détail, tout ce qui était nécessaire à leur subsistance.

Oh ! qu'il est digne d'éloges, l'homme au cœur illuminé et aux sentiments purs, qui accomplit les devoirs de l'humanité ! Quand il voit deux êtres étroitement unis, qui ont bu ensemble au calice de la joie et de la peine, dont l'âme est pure de toute rouille de discorde et dont la coupe n'a pas eu à subir le choc de la pierre de désunion, il collabore à leur félicité et seconde leur bonne chance. Loin de rompre leur trait d'union, il renforce le lien qui unit leurs âmes. Toutes les misères qui assaillent les malheureux ne sont que de justes rétributions [envoyées par Dieu] ; fais le bien si tu veux que le bonheur t'échoie; évite le mal, si tu ne veux être tourmenté par l'infortune.

COMMENT PERVÎZ FUT RÉTRIBUÉ PAR CHÎROÛYÉ POUR LE MAL QU'IL AVAIT FAIT À FERHÂD[176].

Ferhâd, le perceur de montagnes, creusa un tunnel pour Pervîz, et osa lever les yeux sur la séduisante Chîrîne. La belle, voyant les sentiments qu'elle lui inspirait, en devint éprise à son tour pour la raison que tu connais. La jalousie alluma un feu dévorant, qui incendia la meule de la dignité de Khosraw Pervîz.

Il machina alors une ruse avec la complicité de la Destinée, cette vieille sorcière, et versa du poison dans la coupe de Ferhâd.

Cette âme pleine d'espoir et de désir s'envola, et Pervîz resta seul maître de Chîrîne. Mais le ciel vengeur appliqua la même loi, et arma du glaive de la haine la main de Chîroûyé ; une seule blessure écarta à tout jamais Pervîz de Chîrîne, et le précipita loin du trône de la jouissance.

LE CHÂH S'AFFLIGE DE LA PERSISTANCE DE L'ATTACHEMENT EXCLUSIF DE SALÂMÂN POUR ABSÂL, MAIS PAR SA FORCE DE SUGGESTION, IL RÉUSSIT A LE RETENIR D'APPROCHER D'ELLE.

Cependant Salâmân, tout aux délices de la possession d'Absâl, usait sa vie, sans que la satiété vînt mettre un terme à son égarement. Il ne faisait aucun effort pour arracher son cœur à son aberration. Sa tête restait privée du royal diadème afin qu'il pût

s'enorgueillir de l'amour d'Absâl, cet autre diadème ; et la félicité présente lui faisait renverser le trône [177] foulé par un pied vil.

Ce spectacle désolant embrasa de chagrin le cœur du roi, et cette attitude indigne le navra. Il concentra sur Salâmân toute sa force de suggestion [178], au point de le détacher complètement d'Absâl : le jouvenceau avait beau se hâter à tout instant vers la belle, il ne pouvait jouir de son approche ; il contemplait son visage et son cœur palpitait, mais il ne parvenait plus à la posséder. Il finit par s'affaisser, épuisé de l'inanité de ses efforts ; l'âne mourut, et les bagages s'éparpillèrent sur le sol.

Quelle plus grande peine y a-t-il pour le malheureux, que d'avoir à côté de lui un trésor, sans pouvoir mettre un *dirhem* dans sa bourse ? Quelle angoisse plus terrible pour l'assoiffé que de devoir rester, les lèvres arides, à proximité d'une fontaine ?

Pour les damnés, quel pire supplice que d'avoir le feu dans l'âme et le paradis à portée du regard ?

Enfin, quand cette torture se fut assez prolongée pour Salâmân, la porte de l'apaisement s'ouvrit devant lui. Il lui apparut clairement qu'en cela se manifestait l'influence de son père s'efforçant de l'arracher au tourbillon qui l'entraînait. Plein d'appréhension, il se dirigea vers le vieillard, repentant, contrit, implorant son pardon. Certes, il est heureux, l'oiseau qui après bien des tribulations, retrouve encore, en fin de compte, le chemin de son nid d'origine.

RÉPONSE D'UN SAGE À LA QUESTION : " QU'EST-CE QU'UN FILS LÉGITIME ? A QUOI LE RECONNAÎT-ON ? "

Un disciple demanda à un sage : " O philosophe, à quoi reconnaît-on un fils légitime ? "

Il répondit : " C'est celui qui finit par ressembler à son père, qu'il soit intelligent ou sot. Si même il reste quelque temps éloigné de son père, il finit toujours par le rejoindre. "

" Et si ses actes ne concordent pas avec les principes que j'énonce, cesse toute relation avec lui, car c'est l'enfant de la débauche. "

" Telle cette herbe folle qui pousse dans le blé en herbe, et fait l'ornement du champ : tout d'abord, elle ressemble au froment et se confond avec lui; mais vienne l'époque de la moisson, et son grain révèle que cette herbe n'est pas du blé, elle en a perdu le nom et les attributs. "

ARRIVÉE DE SALÂMÂN AUPRÈS DU ROI, QUI LUI PRODIGUE LES MARQUES DE TENDRESSE.

Quand le souverain revit le visage de Salâmân, et fut enfin délivré des tourments de cette absence qui abrégeait ses jours, il lui imprima sur le front les baisers de la pitié, et mit avec indulgence la main de l'amour sur son épaule. " O toi, " lui dit-il, " dont l'existence est le sel de la table des bienfaits divins, et dont la beauté est la prunelle de l'œil de l'humanité, tu es pour le

jardin de l'âme un surgeon nouveau, et pour le ciel un second soleil; une rose fraîchement éclose pour le jardin du bonheur, pour le zodiaque royal une lune toujours dans son plein. Les horizons illimités, voilà ton champ d'action. Les plus puissants se tournent respectueusement vers ta cour. De la tête aux pieds, te voilà digne de la couronne et du trône ; ces deux insignes de la souveraineté n'ont pas de valeur sans toi. Ne supporte pas de voir le diadème orner l'occiput des indignes, et le trône foulé aux pieds des gens vils. La royauté est ton bien, prends-en possession, ne la laisse pas sortir de ta lignée. Renonce à la belle qui est en ton pouvoir. Le culte des femmes ne sied pas aux rois [179]. Lave de tes mains le henné de ta maîtresse. Il faut être de deux choses l'une : roi ou amateur de belles.

EXPOSÉ DES QUATRE QUALITÉS QUI SONT AU NOMBRE DES CONDITIONS DU SOUVERAIN POUVOIR.

Les devoirs du souverain sont au nombre de quatre [180]: la sagesse, la continence, la bravoure et la libéralité. Ce n'est pas conforme à la sagesse que de voir un homme noble, acharné à la poursuite d'une vile créature, se faire le jouet des caprices d'une femme. Les règles de la chasteté ne permettent pas non plus qu'un homme intelligent se souille au contact d'une amante indigne. Et que devient l'héroïsme, quand une abjecte courtisane te fait sortir de la retenue qui convient aux braves? Enfin, il n'est pas magnanime, celui qui ne peut se passer du commerce d'une créature dont l'entourage respire la vilenie.

Or, quiconque n'est pas doué des quatre vertus susdites n'est pas digne d'avoir pour fiancée la royauté. Et celui à qui elles font défaut, comment un roi pourrait-il lui accorder une place dans son cœur ?

C'est là le dernier mot de mes réflexions philosophiques sur ce sujet. J'ai dit tout juste ce qu'il fallait, et cela suffit.

SALÂMÂN, CONTRISTÉ DES REPROCHES DE SON PÈRE, SE RETIRE AU DÉSERT. IL Y ALLUME UN BÛCHER, ET PÉNÈTRE AVEC ABSÂL DANS LES FLAMMES, QUI CONSUMENT LA JEUNE FEMME ET LAISSENT SALÂMÂN SAIN ET SAUF.

Est-il au monde destin plus pitoyable que celui de l'amoureux ? Aucune situation n'est plus inextricable que la sienne : la peine d'amour pour l'être aimé ne s'atténue pas, et d'autre part, il ne peut accomplir le désir de son cœur. Ses tourments s'alimentent sans relâche aux sarcasmes des malveillants et aux sermons des amis.

Lassé des reproches paternels, Salâmân déchira sur lui la robe du calme. L'existence lui fut à charge, et il n'aspira plus qu'à rentrer dans le néant. Quand la vie ne vaut pas mieux que la mort, mieux vaut en finir d'un coup.

Salâmân se dirigea avec Absâl vers le désert, et mit le pied dans la plaine où il voulait éparpiller son âme.

Il coupa de toutes parts des morceaux de bois et les arrangea en fagots, puis il amoncela le tout dans un seul endroit. Bientôt,

le bûcher devint gros comme une colline ; alors, le prince y mit le feu. Les deux désespérés se réjouirent au spectacle des flammes, puis ils y pénétrèrent, la main dans la main.

Le roi fut secrètement averti. Il conçut le projet de faire périr Absâl. Il appliqua à ce dessein toute sa force de volonté [181], si bien que le feu dévora la jeune femme et épargna son amant. C'est qu'Absâl n'était qu'un vil alliage, et Salâmân, de l'or pur. Les flammes anéantirent le vil métal, et l'or resta intact. Lorsque l'or falsifié est soumis à la combustion, s'il y a dissolution, elle n'atteint pas le métal noble.

Le lot qui nous échoit vient de Dieu, ce n'est pas là un mystère pour les esprits attentifs. Cette vérité est évidente pour les observateurs ; les autres seuls peuvent le révoquer en doute.

HISTOIRE DE L'HYPOCRITE ET DU CROYANT SINCÈRE : LE SECOND ROULA LE MANTEAU DU PREMIER DANS LE SIEN, ET JETA LE TOUT DANS UN FOURNEAU ALLUMÉ. LE MANTEAU DE L'HYPOCRITE FUT CONSUMÉ, ET CELUI DU CROYANT RESTA INTACT.

Un homme pieux, placé devant un foyer allumé et aussi ardent que le feu [182] à mener à bien ses entreprises, avait engagé avec un faux dévot à double face, une dispute au sujet de la démonstration des vérités religieuses.

L'hypocrite finit par dire à son contradicteur : " Allons, si tu as une preuve [183] sous la main, tu n'as qu'à la fournir." Le croyant demanda à l'autre son manteau et l'entortilla bien vite

dans le sien, puis il jeta le tout dans le foyer incandescent. Les flammes dévorèrent la défroque de l'ennemi de la foi, et respectèrent le manteau de son adversaire. Tu as là un bel exemple de la vertu de la lumière de la certitude, réellement probant par le fait que ce fut l'intérieur qui brûla comme un tas de broussailles, tandis que l'extérieur seul resta intact.

———

SALÂMÂN, SURVIVANT À ABSÂL, SE LAMENTE SUR LA PERTE DE SON AMIE.

Au milieu des conflits du jour et de la nuit, bizarre est le destin du pauvre amoureux. Sans trève, l'arc du ciel lui envoie les traits de la calamité. A peine un poignard a-t-il traversé sa gorge, qu'il est suivi d'un autre. Si même il n'a à subir aucune avanie de la part de la personne aimée, il est meurtri par les pierres dont s'arme son gardien. Echappe-t-il à cette mésavanture, il a affaire alors aux pointes du censeur, et s'il est délivré de cette dernière mortification, il doit bien finir par verser son sang sous le glaive cruel de la séparation, accablé de douleur et de regrets.

* * *

Quand Salâmân eut allumé l'énorme bûcher où le corps d'Absâl brûla comme l'herbe sèche, et que, sa compagne disparue, il se vit seul, pareil à un corps sans âme[184], il poussa jusqu'au ciel des lamentations à fendre l'âme, et noya le pan de ses cils dans le

sang de son cœur ; la fumée de ses soupirs alla dresser sa tente dans les cieux, et le matin, accablé de douleur, il lacéra son collet.

Au comble de la détresse, il se mit, comme le faucon, à déchirer sa poitrine de ses ongles[185], jusqu'à les émousser, avec une telle rage qu'il ne lui resta pas un ongle intact. Il se frappa le cœur d'une pierre, comme s'il eût voulu éprouver par la pierre de touche le numéraire de sa fidélité, et lorsque la poussière de cette pierre se fut déposée sur son cœur, on vit bien que cette monnaie était de bon aloi. Voyant que ses mains ne pouraient plus embrasser son amie, le chagrin lui fit mordre le dos de sa main, et exaspéré de ne plus pouvoir serrer dans sa main le poignet de sa bien-aimée, ils commença à se mutiler également le poignet. Désolé de ce que ses doigts avaient perdu le joyau qui les ornait, il se rongeait de dépit le bout des doigts. Ne pouvant plus contempler la belle aux lèvres de sucre, il se mâchait les doigts comme s'ils eussent été des tiges de canne à sucre. Furieux de ne pouvoir unir ses genoux à ceux de se compagne, il les rendit bleus à force de les frapper.

Chaque nuit, il se confinait dans un coin de sa maison, où il devisait avec le fantôme de la disparue : " O toi, " gémissait-il, " dont le départ brûle mon âme, toi qui avais rivé mes regards sur ta beauté, des vies durant, tu as été la familière de mon âme, l'illuminatrice de mes yeux en pleurs. J'avais ma demeure dans le quartier de ta possession, je ne perdais pas de vue le flambeau de ta splendeur. Nous étions ravis quand nous pouvions contempler nos traits, et cent portes s'ouvraient pour nous réunir. Nous nous suffisions l'un à l'autre, personne ne s'occupait de nous, nous ne pensions à personne. Le bras de la tyrannie du destin était trop court pour nous atteindre, tout se passait selon le désir

de notre cœur. La nuit, nous dormions étroitement enlacés. Le jour, nous nous murmurions nos secrets tout bas à l'oreille. Aucun intrus ne venait troubler notre quiétude, personne n'était au courant de notre aventure. "

" Si encore le bûcher t'avait épargnée et que moi, j'eusse été consumé ! Mais hélas ! c'est toi qui n'es plus, et je reste seul. Comment expliquer la catastrophe qui me frappe, pauvre de moi ? Plût au ciel que j'eusse péri avec toi, et que j'arpentasse avec toi le chemin du néant, que je fusse débarrassé de ce corps qui m'est à charge et que je pusse goûter les félicités éternelles. "

HISTOIRE DU BÉDOUIN QUI AVAIT PERDU SON CHAMEAU ET QUI DISAIT : " PLÛT AU CIEL QUE JE ME FUSSE PERDU AVEC MON CHAMEAU, AFIN QUE QUICONQUE LE RETROUVERAIT ME RETROUVÂT EN MÊME TEMPS."

Un Arabe à l'œil ivre de sommeil, perché sur un chameau lancé à une allure rapide, tomba de sa monture. La bête, ainsi allégée de sa charge, redoubla de vitesse.

Le Bédouin, s'éveillant à l'aurore, ne trouva plus trace de son chameau.

" Hélas ! " soupira-t-il, " voilà ma monture perdue, et cette idée m'obsède l'esprit. Plût à Dieu que moi aussi, je me fusse égaré avec lui, je serais débarrassé alors de ce tracas ! J'irais partout où il irait, sans m'en séparer jamais. Et quiconque mettrait la main sur l'animal perdu, me retrouverait au même endroit. "

LE ROI ENTEND PARLER DE LA SITUATION DE SALÂMÂN ET SE TROUVE IMPUISSANT À Y REMÉDIER. IL CONFIE CE SOIN AU PHILOSOPHE.

Telle fut donc, nuit et jour, la situation de Salâmân privé de sa compagne. Des gens bien informés la révélèrent au roi. A cette nouvelle, l'âme du vieillard fondit de tristesse. Du vivant d'Absâl, il avait eu mille embarras [186], mais à présent ses chagrins redoublèrent [187]. Tous ses efforts avaient donc été vains, et ses ennuis n'avaient fait qu'augmenter.

La coupole céleste est une étrange séjour de douleur ; l'absence de souci en ce monde est une illusion mensongère. Quand le Créateur, à l'origine, pétrit l'argile humaine et eut adapté la *khilʿat* de la forme [188] à la mesure de sa taille, quarante jours durant, la nuée de la calamité l'inonda de la tête aux pieds de la pluie du chagrin. Ces quarante jours passés, notre ancêtre fut arrosé, une seule journée, d'une averse de joie [189]. Personne, absolument, n'est exempt de peine, et à quarante peines ne succède qu'une seule part de joie. Quand vient l'heureux moment, on oublie le reste, et on est tout à la félicité présente, mais l'esprit nourri de sagesse n'ignore pas que, si la joie durable existe, c'est dans un autre séjour que ce bas monde.

Au spectacle de la douleur de Salâmân, le cœur du roi fut transpercé de cent tourments. Il ne put trouver aucun remède à la détresse de son enfant, et son âme en fut torturée. Il sollicita l'avis du savant philosophe : " O toi qui es pour le monde le

point de mire de l'espérance et de la crainte, quand un simple mortel est devant une difficulté inextricable, il ne peut en attendre la solution que du génie d'un sage au cœur illuminé. Or, la lumière de l'époque, c'est toi. Toi seul, tu peux crocheter la serrure de toutes les difficultés. Absâl a disparu, consumée par les flammes, et maintenant Salâmân brûle de douleur, et consacre tout son temps au deuil. Que faire ? Ne peut-on ni ressusciter Absâl, ni rendre le calme à Salâmân ? J'ai dit, je t'ai fait part de mon embarras. Cherche dans ton intelligence aux vastes conceptions. Aie pitié de ma détresse. Je me débats sous l'étreinte de cent misères. "

Le sage philosophe répondit : " O prince, dont la raison ne s'est pas égarée de la voie de la prudence, si Salâmân ne rompt pas son pacte avec moi et reste soumis à mes ordres, je ne tarderai pas à lui rendre Absâl, et à lui faire recouvrer sa quiétude. Quelques jours me suffiront à le guérir, et à faire d'Absâl sa compagne pour l'éternité. "

Salâmân, rien qu'à entendre ce discours du philosophe, retrouva la paix de l'âme et se soumit à ses ordres. Il se mit à balayer les poussières de sa porte, et à accepter de toute son âme les paroles qui sortaient de sa bouche. Il est bon de se faire la poussière du seuil de l'homme accompli, d'être l'humble esclave du parfait soûfî.

Ecoute cette pensée profonde émise par un sage. C'est une perle magnifique qu'il a percée là : " Sois sage sans affectation et sans maussaderie, ou bien va te réfugier à l'ombre du sage. Les brêches produites dans notre nature par les infractions à la sagesse peuvent être séparées par les procédés du sage."

SALÂMÂN SE SOUMET ENTIÈREMENT AU PHILOSOPHE, QUI ARRANGE SON AFFAIRE.

Salâmân, donc, se confia absolument au philosophe, et prit place à l'ombre de sa faveur. Alors, son docte protecteur, très touché de sa soumission, accomplit, pour l'instruire, une pratique de magie.

Il versa dans sa coupe les philtres de la fortune, et lui humecta le palais du miel de la philosophie. Cette liqueur exalta la passion dans son âme, et ce miel remplit sa bouche d'une salive sucrée. Chaque fois qu'Absâl lui revenait en mémoire, alors Salâmân se lamentait sur son absence. Quand le philosophe le voyait dans cet état, il évoquait l'image d'Absâl, et la tenait quelque temps devant les yeux du prince ; il jetait ainsi dans son cœur la semence de l'apaisement. Et quand le calme succédait aux tortures d'amour, le gracieux fantôme s'en retournait aux confins du néant.

C'est ainsi que, lorsque la force d'attention du parfait mystique est à son apogée, il évoque sans peine tout ce qu'il désire. Mais un seul instant de distraction suffit à le chasser, et l'image créée disparaît.

De temps à autre, en devisant avec Salâmân, le sage amenait la conversation sur Vénus. " C'est, " disait-il, " le flambeau de toutes les étoiles [190]. Devant sa beauté, les plus grandes beautés s'effacent. Quand elle déploie toute sa splendeur, elle affole d'amour le soleil et la lune. Ses vibrations mélodieuses dépassent les plus douces musiques, nulle ne sait comme elle susciter la joie au banquet du plaisir. L'ouïe des orbes célestes est pleine

des accords de son luth ; ils sont perpétuellement entraînés, par ses harmonies, dans la ronde mystique. "

Ce discours inspira à Salâmân de l'inclination pour Vénus, et, à force de l'entendre mentionner, le prince finit par s'apercevoir que ce tendre sentiment avait grandi dans son cœur. Le philosophe, le voyant dans ces dispositions, concentra sur Vénus le maximum de sa force suggestive, si bien qu'elle finit par se révéler dans toute sa beauté, et agit fortement sur l'âme et le cœur de Salâmân. Elle effaça de son cœur l'image d'Absâl, et la passion pour les charmes de Vénus le domina complètement. La contemplation de l'éternelle splendeur le détacha de la beauté éphémère, il préféra les félicités durables au plaisir transitoire.

LE MONARQUE INVITE LES GRANDS DU ROYAUME À PRÊTER HOMMAGE À SALÂMÂN, ET ABDIQUE EN SA FAVEUR LE TRÔNE ET LA COURONNE.

Quel lot superbe que la couronne royale ! Quel degré sublime que le trône de la souveraineté ! Mais aussi, toute tête n'est pas digne de cet honneur, tout pied n'est pas digne de fouler ce degré ! Il faut, pour les mériter, un pied qui frotte les cieux, un front qui touche à l'empyrée.

* * *

Lorsque Salâmân fut délivré du douloureux regret d'Absâl, il attacha exclusivement son cœur à cette autre fiancée : la dignité impériale. Son pan devint purifié de toute souillure, son

idéal aspira vers les célestes hauteurs. Son front se trouva digne de la couronne ; son pied, du trône de l'ascension aux cieux.

Alors, le roi de Grèce invita les autres chefs d'état, et manda les puissants porte-couronne. Il arrangea un banquet tel que n'en mentionnèrent point les annales du monde. Toutes les forces militaires des sept climats y assistaient, depuis les généraux jusqu'aux simples soldats, et tous, sans exception, prêtèrent hommage à Salâmân. Tous renoncèrent à la domination et offrirent la nuque au collier de la servitude.

Le roi mit au front de son fils le diadème serti de joyaux, et lui plaça sous les pieds le trône d'or. Il lui confia les sept climats, et lui enseigna la manière de les gouverner. En présence de l'illustre assemblée, il rédigea un rescrit renfermant ses dernières volontés. Puis, devant tous, ouvertement, sans rien cacher, il enfila cent perles de la pensée et parla en ces termes :

DERNIÈRES RECOMMANDATIONS DU ROI À SALÂMÂN [191].

" O mon fils, la royauté de ce monde n'est pas éternelle ; ce ne doit pas être là le suprême idéal des esprits réfléchis. Prends pour guide la raison renforcée par la foi ; considère le jour présent comme le champ ensemencé pour demain. Avant que ces semailles ne donnent leur moisson, jette la semence du bonheur éternel. A tout domaine de l'activité correspond une science, la pratique doit sa valeur à la théorie qu'elle applique. Quand tu sais ce que tu dois faire, agis en conséquence, et quand les con-

naissances te font défaut, renseigne-toi auprès des gens compétents. Quoi que tu reçoives ou que tu donnes, examine bien la façon dont tu agis. Si tu prends, que ce soit conformément aux préceptes de la religion, et non pas sur le conseil d'un ministre impie. Et chaque fois que les prescriptions religieuses te permettent de prélever beaucoup, que tes largesses soient conformes à ces mêmes lois.

Ne vide pas la bourse de l'opprimé, pour enrichir et élever l'oppresseur : le malheureux tomberait dans la misère et la détresse la plus profonde, et son tyran dépenserait le produit de tes faveurs dans la débauche et la cruauté.

En fin de compte, cette funeste habitude deviendrait pour toi une source de regrets [192], et ta nuque serait accablée sous ce double fardeau. Le tyran est devenu la proie de l'enfer, ne marche pas sur ses traces, ne deviens pas, comme lui, un combustible pour la géhenne.

Ne dévie pas [193] du droit chemin, imite les rois des temps antiques [194].

Efforce-toi de remplacer, grâce à ta justice, tous les vices et les défauts par leurs contraires. Il ne faut pas que, par ta faute, l'équité soit teintée d'injustice, ni que le verre de la justice soit brisé par la pierre de la tyrannie.

Tu es un pasteur, tes sujets sont comme le troupeau. Dans l'exercice de ta profession, ne maltraite pas tes brebis. N'agis pas autrement, ne l'imagine pas supérieur aux autres bergers. Sois équitable, comme les honnêtes gens.

A quoi se ramènent, après tout, les relations du troupeau et du pasteur ? Il te faut, parmi tes ouailles, des chefs qui soient d'accord avec toi pour leur conservation. Tu dois avoir, comme le

chien de berger, la cou pris dans la laisse, mais sois chien contre le loup, et non pas contre les moutons. Quel désastre pour le troupeau, quand le chien carnassier est l'ami du loup !

Les rois ne peuvent se passer de ministre, mais il faut que ce soit un homme sage et digne de confiance, et qu'il connaisse à fond la situation du royaume, afin de l'administer pour un mieux ; chargé par le souverain de veiller aux intérêts de son pouvoir et de sa fortune, il ne doit pas outrepasser son droit par des manœuvres louches ; il ne doit prélever sur les biens des sujets ni plus ni moins que ce qui revient légitimement au roi et à son entourage. Il faut donc choisir comme ministre un homme de bien, charitable à toutes les créatures de Dieu, compâtissant envers les pauvres et les mendiants, dont la faveur soit un baume pour le cœur blessé, dont le courroux tire vengeance des oppresseurs des humbles. Mais, que ce ne soit pas un homme pervers, ayant d'un bête féroce l'aspect et la conduite, ridicule par son ignorance en présence des gens sages ; pareil à un chien d'abattoir tout imprégné de souillure, se complaisant dans cette impureté, et ne demandant qu'à voir égorger un bœuf pour lapper son sang [195].

Tu auras besoin également d'un rapporteur présent partout, clairvoyant, sincère et dévoué, qui te transmette en secret le compte-rendu des actions bonnes et mauvaises de tous tes fonctionnaires.

Ne va pas surtout, quand un plaignant a peur du ministre, confier au vizir le soin de l'interroger [196]; mène l'enquête toi-même, et contribue ainsi à ta propre prospérité.

Si le fonctionnaire qui augmente tes revenus arrive à ce résultat en opprimant la ville et la province, le profit ainsi acquis

n'est pas une source de félicité, c'est amasser du combustible pour le feu de l'enfer. Oh ! certes, les rentrées sont suffisantes pour toi, et l'oppresseur ne le sait que trop bien, mais lui, de son côté, vingtuple son capital. Un collecteur d'impôts qui exagère ainsi le surplus qu'il garde pour lui-même est un impie rebelle envers Dieu. Or, les gens intelligents et honorables ne peuvent admettre la domination d'un impie sur les musulmans. Bref, quiconque pratique l'oppression, et délaisse la religion pour amasser de l'argent, est l'homme le plus ignorant de la terre, et les services d'un pareil individu ne peuvent porter aucun fruit. Ne confie à personne qu'aux sages le soin de tes affaires spirituelles et temporelles. J'ai dit. "

LE POÈTE FAIT OBSERVER QUE LE BUT DE CETTE HISTOIRE N'EST PAS DANS LA LETTRE MÊME DU RÉCIT, MAIS QU'IL A UN DESSEIN CACHÉ DONT L'EXPOSÉ VIENDRA PLUS LOIN.

Il y a, sous la forme apparente de chaque histoire, pour les esprits clairvoyants, une signification cachée. Voilà mon récit terminé, il faut maintenant satisfaire ton désir d'en interpréter le sens. Celui qui l'a composé, c'est un homme avancé dans la voie de la perfection, et qui a su pénétrer jusqu'au fond du mystère. Le but poursuivi n'est pas simplement une conversation entre toi et moi, mais bien la révélation des énigmes de notre nature.

Que veulent dire ce *Roi* et ce *Philosophe ?* Et *Salâmân*, comment a-t-il pu naître du premier sans l'intermédiaire de la

femme ? Quelle est cette *Absâl* qui obtient de Salâmân l'assouvissement de sa passion ? Qu'est-ce que la *montagne de feu* et la vaste *plaine liquide ?* Quelle est cette *royauté* qui échut à Absâl, quand il retira son pan du contact impur d'Absâl ? Quelle est cette *Vénus*, qui finit par ravir à Absâl le cœur de Salâmân, et qui nettoya son miroir de la rouille de cette indigne maîtresse ?

Écoute maintenant la réponse à toutes ces questions. Sois oreilles de la tête aux pieds, et tout intelligence.

EXPOSÉ DE LA PHILOSOPHIE CACHÉE SOUS CES ALLÉGORIES.

Quand le grand Ouvrier exempt de modalité [197] tira le monde du néant, il créa avant tout la Première Intelligence ; la série des Intelligences, ô lecteur clairvoyant, est de dix, et c'est la dernière qui agit sur le monde. Comme elle est seule à le faire, on l'appelle Intellect Agent. C'est l'Intellect Agent qui produit dans le monde le bien et le mal, et qui est responsable de l'utilité et du dommage. Il n'a pas de lien matériel ni de corps, son trésor se passe de ce talisman. Il est séparé des objets matériels dans son essence et dans son action et, sans intermédiaire, fait pourtant tout ce qu'il veut. L'âme humaine est née sous son influence et est sous sa domination. Toutes les créatures sont soumises à ses ordres et inondées de ses bienfaits. C'est la puissance souveraine devant qui tout doit s'incliner. Et puisqu'il est ainsi pourvu des attributs royaux, le lecteur initié aux mystères du soûfisme n'aura pas eu de peine à le reconnaître dans le roi père de Salâmân.

Les faveurs que cet Intellect Agent répand sur le monde,

lui-même les reçoit au fur et à mesure d'En Haut. L'homme intelligent aura vu que le Philosophe symbolisait cette émanation d'en haut.

Le pur esprit qui a reçu la dénomination d'âme (*nafs*) est né de cet Intellect Agent sans le secours de la matière. C'est cette absence d'intermédiaire qu'on a eue en vue, en disant que le prince était né d'un père sans épouse. Ce rejeton immaculé a donc été appelé Salâmân.

Mais qui est donc Absâl ? C'est le corps épris de luxure, avili sous les exigences de la nature matérielle [198]. Le corps est vivant par l'âme, et l'âme de son côté, jouit du corps en percevant, grâce à lui, les phénomènes sensibles. Tous deux, à ce point de vue, sont amoureux l'un de l'autre, et ne peuvent se passer l'un de l'autre.

Et quelle est cette mer qu'ils ont traversée, et où ils se sont rassasiés de la possession l'un de l'autre ? C'est la mer des appétits animaux, c'est l'abîme des plaisirs sensuels. Les humains sont noyés dans ses flots, et, ainsi submergés, sont éloignés du Dieu de Vérité.

Et que signifie Absâl déçue dans la société de son ami ; et l'impuissance de Salâmân à s'approcher d'elle ? C'est l'image de la morsure du relâchement de la passion, ce sont les instruments de la volupté remis dans leur couverture, la maîtresse constituée par les impulsions naturelles reléguée à l'écart, et l'organe de la luxure tombé hors d'usage.

Que veut dire le retour d'affection de Salâmân pour le roi, et son aspiration au trône de la gloire et de la dignité ? C'est le goût pour les jouissances intellectuelles, et l'élan vers les séjours de la raison.

Que représente le bûcher ? Les austérités rigoureuses qui consument de leur feu la guenille des instincts naturels. Ces basses impulsions furent dévorées par les flammes et l'âme resta intacte. Le prince jeta du pan de sa robe les concupiscences animales.

Mais on ne peut s'habituer à vivre ainsi au milieu du feu, sans que de temps à autre ne renaisse le regret douloureux des plaisirs disparus. C'est pour cela que le philosophe décrivit au prince la beauté de Vénus, et remplit son âme d'amour pour elle, si bien que, graduellement, il s'absorba tout en elle, et fut délivré de la peine amoureuse pour Absâl.

Or, qu'est-ce donc que Vénus ? Ce sont les perfections sublimes par lesquelles l'âme acquiert toute sa valeur. Par sa splendeur, la raison s'illumine et devient souveraine du royaume de l'humanité.

Voilà tout l'exposé des énigmes de notre nature. Je te les offre en résumé. Si tu veux des détails, réfléchis profondément, et tire de ces antiques secrets toutes leurs conséquences. Ma tâche est accomplie, cet abrégé met le sceau à mon allocution. Et Dieu sait le mieux ce qui convient [199].

CONCLUSION DU POÈME DE SALÂMÂN ET ABSÂL.

O Djâmî, toi qui a roulé le tapis de la vie [200], jusques à quand penseras-tu à composer des poèmes ? Jusques à quand, pareil au roseau à écrire, traceras-tu des œuvres imparfaites, et te tordras-tu dans la rédaction comme les caractères entrelacés ? Ta chevelure

a blanchi à tracer du noir. Va, ne t'attends guère à tirer gloire de ton talent.

Il est grand temps de t'excuser de ce que tu as dit, et de demander pardon à Dieu. Consacre toute ton âme et ton souffle à l'implorer, et que ces supplications soient ta préoccupation unique.

Quand tu auras purifié ta bouche avec l'eau de l'appel à la miséricorde divine, prie pour le roi du monde et prononce son éloge, récite le panégyrique du souverain tout-puissant Yaaqoûb Beïg. Sa faveur est tombée sur moi comme une pluie bienfaisante, et moi, je suis un sable aride. Comment le sable altéré pourrait-il être saturé d'eau ? Comment pourrait-il prendre son parti d'y renoncer ? Puisque je ne puis me rassasier de cette eau, mieux vaut clore mon récit par la prière. Le monde a été rafraîchi de ses bienfaits, le retour de sa justice a été l'objet d'une haute renommée. Que sans cesse augmentent sa gloire et sa splendeur, que la durée de son règne soit illimitée !

ICI S'ARRÊTE LA COMPOSITION
DE CETTE HISTOIRE MERVEILLEUSE,
ASTRE SUBLIME DE LA CONSTELLATION
DES SEPT TRÔNES
ET
JOYAU PRÉCIEUX
ET SANS ÉGAL
POUR L'AGRÉMENT DU RYTHME.

FIN. FIN.
FIN.

NOTES

POUR L'INTRODUCTION

1. — Cf. Goldziher, Islam, dans die Orientalischen Religionen, collection " die Kultur der Gegenwart ", Leipzig, Teubner.

2. — 3e édition, Londres, Gibbings, 1891.

3. — Literary History of Persia, I, p. 419.

4. — Browne, *op. laud.*, p. 420.

5. — M. le Bon Carra de Vaux a publié, sur Gazali et sur son illustre prédécesseur Avicenne, deux excellents ouvrages, qui, réunis, forment une excellente introduction à l'étude de la philosophie musulmane -- ou, comme on dit souvent " arabe ", sans doute parce que ses traités sont écrits en arabe —. L'auteur y consacre deux longs chapitres aux poètes mystiques arabes et persans postérieurs à Gazali. Paris, Alcan, Avicenne, 1900 ; Gazali, 1902.

6. — Cf. l'excellente édition et traduction d'extraits du *Dîvân-i Chams-i Tabrîz* de Djèlâl ed-Dîn Roûmî, par Nicholson (Cambridge Univ. Press, 1898), pp. 14-15 : " David dit : " O Seigneur, puisque tu n'as pas besoin de nous, dis donc, quelle sagesse cachée y avait-il à créer les deux mondes ? " Dieu lui répondit : " O homme temporel (par opposition à Dieu qui est en dehors du temps et de l'espace), j'étais un trésor caché ; j'ai cherché à ce que ce trésor de générosité et de bonté fût révélé. J'ai déployé un miroir dont la face est le cœur, et l'envers, le monde... "

7. — *Op. laud.* p. 439.

8. — Voir l'excellente traduction abrégée de Whinfield (Londres, Trübner, 1898), p. 216.

9. — Ennéades, trad. Bouillet, I, p. 100.

10. — Cf. Nicholson, *op. laud.*, pp. 116-117.

11. — Vol. I, pp. 36 sqq.

12. — Extraits d'un traité d'Ibn Khaldoun cités et traduits par l'illustre de Sacy dans les Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque royale, XII, p. 303.

13. — Même ouvrage, p. 291.

14. — De Sacy en a publié une admirable édition avec traduction. Paris, 1819.

15. — Dans les *Manzoûmât*, édit. Bacher (Strasbourg, 1879), pp. 19 et 37.

16. — *Politiciens et Moralistes au XIXe siècle*, vol. I, avant-propos.

17. — Voir Myron Phelps. Abbas Effendi, his Life and Teachings. Londres et New-York (Putnam) 1904, surtout le chap. VII.

18. — Voir par exemple le *Goulchan-i Râz*, " Roseraie mystique " de Chabistarî, trad. Whinfield (Londres, Trübner, 1880), pp. 70 et suiv.

19. — Traduit sur le texte publié dans Salemann et Joukovsky, Chrestomathie faisant suite à leur Grammaire persane (Porta Linguarum Orientalium, Berlin, 1889), pp. 33-34.

20. — La plupart de ces exemples sont traduits sur le texte donné par *Kanga*, dans ses excellents *Hints on the Study of Persian*, Bombay, 1898, pp. 178 et suiv.

21. — A citer, par exemple, Hâdjî Moullâ Hâdî de Sebzèvâr, mort en 1882, cf. Gobineau, Religions et Philosophies de l'Asie Centrale et Aug. Bricteux, Au Pays du Lion et du Soleil, Bruxelles, 1908, pp. 144-145.

20. — *Notices of Persian Poets*, p. 133.

21. — D'après Hammer. Litteraturgeschichte der Araber, V, 393.

NOTES

POUR LA TRADUCTION

1. — *Leïlâ et Madjnoûn.* — V. note 43 des vers 190 et suiv.

2. — *Chîrîne.* — V. note 176 du vers 857. Il y a ici un jeu de mots sur *chîrîne*, qui, comme adjectif, signifie " doux ".

3. — *Vâmiq et 'Azrâ.* — Voir note 171.

4. — Il y a deux jeux de mots sur *'azâr* "joue" et *'Azrâ*, sur *sîm* " argent " et *sîmâb*, proprement " eau d'argent, vif argent, mercure ".

Les vers 1 à 6 développent l'idée que c'est Dieu, en tant que Beauté absolue, qui se manifeste dans la beauté des créatures. Il y a un chant admirable sur la Beauté créatrice dans *Yoûssouf et Zouleïkhâ* de Djâmî, édit. Rosenzweig, pp. 16-17. On y trouve les mêmes types de beauté cités.

5. — *Personne d'autre que toi n'est à la fois amant et bien-aimé.* — Quand un homme est épris de la beauté d'une créature, c'est Dieu qui agit en lui, et la beauté qu'il adore n'est qu'un reflet de la Beauté absolue, c'est-à-dire de Dieu. Donc, en un sens, Dieu se contemple et s'aime lui-même. Les poètes soûfîs expriment encore, comme suit, cette idée sous une forme métaphorique : " De même que l'univers est l'image de l'Être Absolu, c'est-à-dire de Dieu, réfléchie dans le miroir du Non-Être, de même l'homme est l'œil de ce portrait ; et de même que, quand nous regardons dans un miroir, nous apercevons une petite image de nous-même réfléchie dans la pupille, de même l'image de Dieu est réfléchie dans cet œil qu'est l'homme. C'est ainsi que Dieu est révélé à Lui-même et à l'homme, et qu'en outre, l'homme renferme en lui-même l'image de Dieu. " (Gibb, *op. laud.* I, p. 19), cf. p. 18 de notre introduction.

6. — *Jusques à quand...* Cf. p. 30.

7. — *Que tu me rendes exempt...* Cf. pp. 23 et 44.

8. — Dieu est le seul agent réel, *fa"âl-i haqîqî*, Cf. p. 23.

9. — *Stations.* J'emploie ici, pour rendre *maqâmât*, le même mot que de Sacy, *op. laud.* p. 317 (Cf. introd. p. 21). D'autres traduisent : stades.

L'Unité. Il s'agit de l'unification avec Dieu.

10. — Ce petit poème est cité et traduit par Rückert, Grammatik, Rhetorik u. Poesie der Perser. Edit. Pertsch, Gotha, 1874, pp. 72-74.

11. — *Kourde.* L'auteur prend ici un Kourde comme type de balourdise. Actuellement, les Persans, à l'esprit moqueur et délié, se plaisent plutôt à faire des Turcs les héros d'aventures ridicules. Mais Djâmî était le protégé de princes turcs !

12. — *Les gens de cœur*, c'est-à-dire : les soûfîs. Cf. introd. p. 29.

13. — Le poète joue ici sur son nom, cf. p. 37. Il y a un passage analogue dans le prologue de Yoûssouf et Zouleïkhâ, éd. Rosenzweig, p. 1 : " Les compagnons ont bu les vins et sont partis, ne laissant après eux que des cruches vides. Je ne vois ni sage ni fou de ce banquet, qui n'ait dans la main une coupe (*djâmî*) de ce vin-ci. Allons ! *Djâmî*, laisse là toute fausse honte, apporte ce que tu as, que ce soit vin pur ou lie ! "

14. — Après l'éloge de Dieu vient dans tous les meçnèvis celui du prophète Mahomet, et souvent, quand ils sont d'une certaine longueur, un chapitre sur son ascension.

15. — *Les favoris de la fortune.* Je traduis ainsi *mouqbilân*, cf. note 147. Il y a un jeu de mot avec *qibla*, qui veut dire l'endroit vers lequel se tournent les croyants pour accomplir les actes du culte.

16. — *Initiés.* Le texte a *mahram*, " celui qui a accès dans le sanctuaire ".

17. — *Ka'ba.* Bâtiment en forme de " cube " (de là son nom) au centre de la mosquée de la Mecque.

Zemzem. Puits sacré de la Mecque.

18. — *L'honneur ;* en persan *âb-roû*, proprement l' " eau du visage ". Il y a ici un jeu de mots intraduisible.

Des parfaits soûfîs. Le texte a : des *'ârif*, cf. note 175. Le *'ârif* est celui qui possède la *ma'rifat*, v. introd. pp. 20-21.

19. — *Le lieu où Ibrâhîm... Ibrâhîm*, forme arabe du nom d'Abraham, surnommé " l'ami de Dieu ", *Khalîlou-llâh.* C'est le plus grand prophète après Mahomet (qui se prétendait venu pour restaurer dans toute sa pureté la religion d'Abraham) et Jésus. La pierre, *maqâmou Ibrâhîma*, est supposée

porter l'empreinte du pied d'Ibrâhîm, qui, de là, proclama la nécessité du pèlerinage. (Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme, 145).

20. — *La pierre.* Il s'agit de la pierre noire (*al-hadjarou-l-aswadou*) placée à un angle de la Ka'ba. Elle passe pour provenir du paradis ; à l'origine, elle était plus blanche que le lait, et ce sont les péchés des hommes qui l'ont rendue noire.

21. — *Depuis le commencement de l'éternité.* D'après la cosmogonie orthodoxe, " quand Dieu résolut de se manifester par la création du monde, la première chose qu'il appela à l'existence fut un rayonnement glorieux de sa propre lumière. On l'appelle généralement " Lumière de Mahomet " *(Noûr-i Mouhammad).* Cette lumière brilla sur le front d'Adam et de tous les prophètes subséquents, jusqu'à Mahomet lui-même ". (Gibb, History of Ottoman Poetry, I, 34 et 236.)

22. — Ce chapitre est un hommage au prince Ya'qoûb (cf. p. 41). Djâmî amplifie habilement l'idée qu'un roi est l'ombre de Dieu sur la terre.

23. — Allusions à Dieu, dont l'essence est inconnaissable, mais dont le monde phénoménal est un pâle reflet. Cf. p. 16.

24. — *Djemchîd*, ou simplement *Djèm*, roi légendaire.

25. — Les poètes persans empruntent de nombreuses métaphores au jeu de polo ou de mail à cheval. Cf. sur ce jeu la note 116 des vers 514 et suiv.

26. — Le texte a *Rakhch*, nom du cheval du héros Roustem, l'Hercule persan.

27. — *Hâtim* ou *Hâtam*, chef arabe de la tribu des Benou-Taï, type proverbial de la libéralité dans l'Orient musulman. Il y a dans le Goulistan et le Boustan des historiettes relatives à Hâtam, et de nombreux ouvrages sont consacrés à ce Bédouin généreux jusqu'à l'extravagance. (Voir Ethé, Histoire de la Litt. Pers. dans Grundriss der Iranischen Philologie, pp. 319-320.) La plus célèbre est la *Rissâlè-ï Hâtimiyyè* de Kâchifî, dont la Chrestomathie Persane de Schèfer renferme des extraits, I, pp. 174 et suiv.

28. — *Son père.* Il s'agit de la mort d'Ouzoun Hassan, père de Ya'qoûb. Cf. p. 41.

29. — L'*honneur* se dit en persan *âbroû*, ce qui veut dire littéralement

" eau du visage ", c'est-à-dire " éclat du visage " (cf. en français : un diamant d'une belle eau). Djâmî joue sur le sens littéral des éléments composants du mot. Si même un mot *âb*, phl. *āb*, scr. *ābhā*, signifiant " éclat " a existé d'abord indépendamment de *āb* " eau ", les Persans ont certainement fini par confondre les deux mots *âb*.

30. — *Lui.* L'arabe *houwa*, *hoû*, pers. *în*, s'emploient souvent en parlant de Dieu. On le met souvent en tête des lettres, et les derviches crient, tantôt *Yâ Haqq* " ô [Dieu de] Vérité ", tantôt *Yâ Hoû*.

31. — Ce panégyrique s'adresse au prince Yoûssouf, frère du châh Ya'qoûb.

32. — *Bien qu'il soit né...* Le poète fait ici allusion aux luttes fratricides fréquentes autrefois en pays musulman. D'après la loi de l'Islam, le trône passe du souverain au plus âgé de ses oncles ou de ses frères. Naturellement, les princes, inspirés par l'amour paternel, tâchaient de léguer leur pouvoir à un de leurs fils, et, pour cela, se débarassaient de leurs frères et de leurs oncles. Plus tard, les mœurs se sont " adoucies ", les souverains se sont contentés de les mutiler ou de les aveugler pour les rendre incapables de règner. Plus tard encore, ils se sont bornés à les emprisonner ou à les exiler. Naturellement, les frères et oncles des souverains prenaient souvent l'avance et tâchaient de leur ravir le trône et la vie. Actuellement, ces usages barbares ont disparu. Il est digne de remarque que la dynastie Qâdjâre, actuellement règnante en Perse, n'applique pas la loi musulmane : c'est le fils aîné du châh qui lui succède, pourvu que sa mère soit également princesse du sang.

33. — Le prince s'appelle Yoûssouf, forme arabe de Joseph. Djâmî compare le prince à son illustre homonyme juif, qui est dans l'Orient musulman le type de la vertu et de la beauté masculine. Dans le Coran, la grande dame qui cherche à séduire Yoûssouf n'est pas nommée, mais la tradition musulmane l'appelle Zouleïkhâ ou Zalîkhâ (voir la Sourate XII). Le récit des aventures de Yoûssouf et Zouleïkhâ est le sujet d'innombrables poèmes romanesques, depuis Firdawsî. Voir aussi vers 132 et 134. Cf. introduction, p. 47.

34. — *Ce n'est pas là un simple mortel.* Ces mots sont en arabe dans le texte : *Mâ hâdhâ bachar(an)*. Ils sont empruntés au Coran (XII, 31).

35. — Bien qu'il soit l'unique frère. Cf. note 32.

35. — *Farqadân* = " les deux Ferqed ". Les Orientaux appellent ainsi les deux étoiles les plus rapprochées du pôle, β et γ de la Petite Ourse.

36. — Le mot arabe *'oûd* désigne le bois d'aloès, qui répand, quand on le brûle, une odeur pénétrante. Ce bois est employé aussi à faire des luths. Le mot *'oûd*, uni à l'article *al : al'oûd*, a probablement donné l'espagnol *alaud*, le provençal *laut* et le français *luth*. Cf. Sa'dî, Gulistan, I, 18 : " L'odorat ne sera point flatté du parfum d'un plateau de bois d'aloès. Place-le sur le feu, parce qu'il sentira comme l'ambre. "

37. — Compagnon se dit *hamzânoû*, de *ham* qui marque " ensemble, union " (cf. gr. hama, angl. same) et *zânoû*, genou. Djâmî joue sur le mot *zânoû*.

38. — Le *Meçnevî* de Djelâl ed-Dîn Roûmî est le poème soûfî le plus important. Il joue, pour ainsi dire, le rôle de livre sacré du soûfisme, et d'ailleurs, tous les lettrés persans l'étudient à fond et en citent souvent des passages. Ce distique est en arabe dans le texte :

Kaïfa ya'tî -n nazmou lî wa-l qâfiya
Ba'da mâ zâ'at oussoûlou -l'âfiya ?

La Bien-Aimée à laquelle il est fait allusion, c'est Dieu. Le poète veut dire qu'au lieu d'user sa vie à des passe-temps profanes, comme de faire des vers, il ferait mieux de consacrer ses derniers jours au service de Dieu. Djâmî trouve une excuse dans l'idée, déjà développée plus haut, vv. 70 ss., que les rois sont l'ombre de Dieu, et que les célébrer, c'est en quelque sorte célébrer Dieu lui-même. Cf. n. 42.

39. — Jeu de mots sur *dildâr* " bien-aimé(e) " et *dîdâr* " vue ".

40. — *Recèlent les secrets.* Le texte a : " sont le magasin des secrets de Lui ", *makhzan-i asrâri oû'st.* Ces mots, *Makhzan-i asrâr*, ou plutôt, en arabe, *Makhzanou-l-asrâr*, sont le titre d'un des grands poèmes de Nizâmî. Cf. p. 47.

41. — Le soûfî doit concentrer sa pensée sur Dieu seul, et oublier tout le reste. Cf. p. 22.

42. — Le poète veut dire que l'éloge du roi, ombre de Dieu, est pour lui une occasion de glorifier les attributs de Dieu même, en attendant l'heureux jour où il pourra, pour l'éternité, s'unir à Lui.

43. — Medjnoûn et Leïlâ (ou, comme les Persans disent souvent par erreur, Leïlî) sont le Roméo et la Juliette de la poésie persane. Leurs aventures ont fait l'objet d'innombrables meçnevis persans et turcs, dont le plus fameux est celui du grand Nizâmî. Résumé de leur histoire dans Gibb, *op. cit.* II, pp. 175 à 190. Madjnoûn composa de nombreux poèmes où il chantait ses amours. Une collection circule sous son nom. Cf. Gibb, II, p. 178, n. 1 (de Browne). La traduction de Medjnoûn et Leïlâ de Djâmî par le Comte von Schack, dans *Orient u. Occident*, Stuttgart, 1890, I, est un chef-d'œuvre de talent et de goût.

44. — *Fou d'amour*. Madjnoûn est représenté comme devenu fou d'amour et vivant dans le désert au milieu des bêtes fauves qui, loin de lui faire du mal, le protègent contre les intrus. Madjnoûn, comme adjectif, veut dire " fou, possédé d'un *djinn* ".

45. — Fitz Gerald, comme on le voit, a omis ici plusieurs chapitres longs, difficiles, et, d'ailleurs, d'une lecture extrêmement ingrate.

46. — Le lecteur a ici un beau spécimen de jeu de mots : au lieu de mesurer du " vin ", *bâda*, le vase en est réduit désormais à mesurer du " vent " *bâd*. C'est ce qu'on appelle en rhétorique persane un *tedjnîssi nâqis*, cf. introd. p. 34. " Mesurer du vent ", *bâd peïmoûden*, est une expression idiomatique qui signifie : " s'occuper de choses inutiles ". Même jeu de mots dans Hâfiz, lettre *Elif*, ode IX, v. 3.

47. — Nous avons ici le cas bien rare d'un distique n'offrant pas un sens complet.

48. — Le poète résume dans ce chapitre la doctrine de la grâce. On voit qu'elle est exposée ici avec la même rigueur que dans le calvinisme. L'homme, s'il est bon, doit rendre grâce à Dieu, et s'il pèche, demander pardon. Cette doctrine était déjà celle de Ghazzâlî (v. p. 13). Cf. Carra de Vaux, Gazali, p. 212. Djâmî ne se sert pas ici du mot propre pour dire la " grâce ", qui est *faïz* ou *faïazân(ou-llâh)* et que d'ailleurs il emploie dans d'autres passages. Mais l'idée est claire.

49. — Cf. Carra de Vaux, Gazali, p. 187, où l'auteur traduit un passage de Kochéïri, auteur de l'*Epître (Rissâlè)* qui est " le plus célèbre ouvrage antérieur à Gazali où l'on puisse trouver une histoire et un exposé complet et systématique de la doctrine du soûfisme " :

" Le repentir véritable exige trois choses : le regret de ce qui a

précédé, l'abandon actuel du péché et la résolution de ne plus le recommencer à l'avenir. " Il est intéressant de reproduire ici cette sentence arabe (de Sacy, Pend. Nam. p. 224) : *Lâ saghîrata ma'a-l-isrâri wa lâ kabîrata ma'a-l-istighfâri.* " Aucun péché n'est véniel quand on persévère à le commettre ; aucun péché n'est mortel quand on en demande le pardon. "

50. — Je ne comprends pas ici la leçon de Falconer : " *Azm Kardan kound zi istiqbâl ham — Bar ma'âssî bâchad-at iqbâl kam.* " J'adopte celle du manuscrit de Berlin : " *Azm kardan k'andar istiqbâl ham...* ", dont le sens est clair et qui se scande parfaitement.

51. — *Un rang.* Littéralement : " des stations ", *maqâmât.* Cf. v. 9 et p. 21.

52. — *Faveur miraculeuse.* Je traduis ainsi *kirâmat.* Ce mot signifie proprement " les vertus et les dons extraordinaires par lesquels Dieu honore ses fidèles, à la différence des miracles qu'il opère par les prophètes en preuve de leur mission, et qu'on appelle *mou'djizât*, et des faveurs extraordinaires qu'il accorde parfois aux méchants, dans sa justice, pour les endurcir dans le mal, et qui sont appelées *istidrâdjât* ". (de Sacy, Pend. Nam. p. 157.)

53. — Il n'y a, pour ainsi dire, pas un meçnevî persan où un chapitre ne soit consacré à un songe du poète.

54. — Il s'agit du fameux Ouzoun Hassan, (cf. p. 40) qui avait donné à Djâmî une escorte protectrice lors de son dangereux pèlerinage à la Mecque. Il mourut (cf. v. 28) avant la publication de Salâmân et Absâl et eut pour successeur son fils Ya'qoûb. (F. G.)

55. — *Blanc comme le camphre.* Cf. Pend Nameh, p. LVII : " De même que les Orientaux comparent au musc tout ce qui est noir, ils comparent au camphre tout ce qui est blanc. "

56. — *Les questions d'usage*, " *poursich* ". Cela revient à dire " me salua ". Le salut persan consiste à demander des nouvelles de la santé.

57. — *Je me mis avec ardeur à la rédaction.* — Il y a ici un jeu de mots impossible à rendre en français. Le texte est : *Tchoûn qalam bastam miyân tahrîr-rā.* Littéralement : " Je me liai la taille comme la plume pour la rédaction. " Se lier la taille, comme le latin *accingi ad aliquid*,

veut dire : se disposer à accomplir une besogne. " Comme la plume ", c'est-à-dire de façon à la rendre mince comme la plume.

58. — Les semelles des souliers persans sont, en effet, souvent renforcées de plaques de fer, et deviennent ainsi des armes dangereuses dans les mains des femmes en guerre avec leurs maris.

59. — La Grèce s'appelle en persan *Yoûnân*. On reconnaît sans peine dans cette forme le mot Ionie. En effet les Grecs d'Ionie ont été les premiers en rapport avec les Asiatiques, et leur nom figure dans les inscriptions de Darius, sous la forme *Yaunâ*.

60. — *Alexandre*. — Les Orientaux ne connaissent que peu de chose de l'histoire d' " Iskender ", mais une multitude de légendes se rattachent à son nom. Une grande partie sont passées au Moyen Age dans la littérature occidentale. (Roman d'Alexandre.) Voir sur ce sujet : *Bacher*. Nizâmî's Leben u. Werke u. d. Alexanderbuch, Göttingen, 1871.

61. — *De Qâf à Qâf*. D'après la cosmographie populaire musulmane, qui est basée sur le système de Ptolémée, la terre est plate et entourée d'une octuple ceinture de montagnes appelées Qâf.

62. — *Confident*. Littéralement " commensal ", *nadîm*.

63. — Ce passage, entre autres, montre au lecteur que j'avais raison de vanter la hardiesse de Djâmî et l'indépendance de son esprit.

64. — *David*. Le même fait est raconté dans le Bahâristân de Djâmî (Ed. de Constantinople, p. 23.) J'en traduis le passage suivant : " Dieu inspira ce qui suit à David : " Dis à ton peuple de ne pas dire du mal des souverains de la Perse (*'Adjam*) et de ne pas les injurier, car c'est eux qui par leur justice ont rendu le monde florissant (*âbâdân*), afin que mes fidèles serviteurs pussent y vivre. " David (*Dâoûd*) était à la fois roi et prophète. — On voit que *dzeurdan* veut dire ici " mentionner, parler de ".

65. — *Eussent...*, *fut...* Pour Dieu, le temps n'existe pas, et il voit tout comme accompli. On le fait donc toujours parler au parfait. On en voit de nombreux exemples dans le Coran. (Ex. v. Gibb, *op. laud.* p. 34, n. 1.)

66. — *La robe d'honneur*, *Khil'at*. Récompense accordée par les souverains musulmans aux gens qu'ils veulent honorer. Cet usage existe encore en Perse, bien que le châh Nâssir ed-Dîn ait institué dans son pays les décorations, qui remplissent, à meilleur compte, le même office.

67. — Jeu de mots sur *pouchi*, "dos" (cf. lat. post) et *pouchtî* "appui".

68. — Jeu de mots sur *chîvan* "lamentations", et *chîva* "habitude".

69. — *Noé eut un enfant indigne.* — Il s'agit d'un fils mécréant, que le Coran ne nomme pas ; il refusa de monter dans l'arche et périt dans les flots du déluge. Coran, sour. XI. Dieu avait promis à Noé de sauver sa famille. Quand Noé fit remarquer à Dieu que ce fils était de sa famille, Dieu répondit : "Il n'est pas de ta famille". Ces mots sont en arabe dans le texte : *Laïsa min ahlika.* Ils sont extraits du Cor. XI, 48.

70. — Le texte a : *Bâ man dâr, cheïkhâ, himmatî.* "O cheikh, aie pour moi une *himmat.*" Ce dernier mot a des sens très divers : "Chose qui préoccupe ; propos ; dessein ; désir ; attention ; faveur ; etc." Dans la terminologie soûfie, il veut dire aussi, d'après *Djordjânî*, Définitions, ed. Flügel, p. 278 : "Le fait que le cœur tend et aspire de toutes ses forces spirituelles vers la Vérité (= Dieu) pour acquérir la perfection pour lui ou pour un autre que lui." *Tawadjdjuhu-l-qalbi wa qarduhu bi djamî'i quwâhu-r rûhâniyyati ilâ djânibi-l-Haqqi li-hutûli-l-kamâli lahu aw li-ghaïrihi.* De Sacy traduit (Not. et Ext. XII, p. 303) un extrait d'Ibn Khaldoun où il est dit : "[Les soûfis arrivés à la perfection] disposent, par l'influence de leurs *dêmes* (*himam*, pluriel de *himmat*) et par les forces de leurs âmes, des êtres inférieurs, qui sont contraints d'obéir à leurs volontés" (cf. introd. p. 21) et de Sacy écrit en note : "Le mot *himmat* est souvent employé, dans les écrits des mystiques, pour signifier les *vœux*, les *prières* ou les *bénédictions* qu'un personnage réputé saint fait pour le succès d'une entreprise quelconque, et qui doivent en faciliter ou en assurer la réussite." C'est, évidemment, bien le sens qui convient ici.

71. — L'univers se compose du monde visible (*'âlam-i chahâdat*) et du monde invisible (*'âlam-i ghaïb*). Dans le second existent les "idées" qui doivent être réalisées dans le monde visible. (Cf. Gibb, *op. cit.*, I, pp. 54 sqq.) La proportion des idées réalisées à un moment donné est extrêmement minime, c'est "comme un petit anneau au milieu d'un vaste désert". (Gibb, ib., p. 56.)

72. — *Eau et limon.* Les poètes appellent souvent le corps : "maison d'eau et de terre" *Khâna-i âb o gaïl.* Ex. Nûrîdjân, Dîvân Chamsi Tabriz, XXXIV, 6 et XXXV, 8.

73. — *Le vice-cet conçut de la convoitise pour les biens du père.* Cette

petite phrase est tout un poème. Elle évoque toutes les beautés de l'administration persane.

74. — *Ni fils ni fille ne te serviront à rien.* Cf. *Pend Nameh* d'Attar, éd. de Sacy, p. 223 : " Souviens-toi des leçons de l'Alcoran, qui t'a appris à regarder tes femmes et tes enfants comme des pièges dangereux. " De Sacy rappelle Coran, sour. LXIV, v. 15 : " O vous qui avez cru ! vos femmes et vos enfants ne sont pour vous que des ennemis dangereux et contre lesquels vous devez vous tenir sur vos gardes ", et sour. VIII, v. 27 : " Vos richesses et vos enfants ne sont pour vous qu'un sujet de tentation ". Voir aussi Goulistan, 2, 32.

75. — *Dîv*, forme moderne du mot Zend *daêva*, démon. (Remarquer que le mot indien correspondant, *dêva*, veut dire " dieu ". De même l'hébreu *Kohen* " prêtre ", correspond à l'arabe *Kâhin*, " sorcier ".)

Les *hoûrîs* sont les belles vierges aux yeux noirs, toujours jeunes et ardentes, qui peuplent le paradis de Mahomet.

76. — *Un licol pour ton nez.* — Dans la partie orientale de l'Iran, les chameaux sont conduits au moyen d'une longe qui passe par un trou foré dans une aile du nez.

77. — *Blâme des femmes.* Dans les littératures musulmanes, comme dans notre littérature médiévale, les diatribes violentes contre le beau sexe sont un des thèmes favoris des auteurs, et l'on irait loin, si l'on voulait citer des passages analogues à celui-ci. Aujourd'hui encore, il serait impossible, je crois, de persuader aucun Persan, même des plus éclairés, qu'une femme peut être vertueuse et fidèle. Pourtant Saadî, avec son bon sens et sa modération habituelle, et quoique lui-même ait eu à souffrir quelque temps du caractère acariâtre d'une Xanthippe (cf. Goulistan, 2, 31), oppose au portrait de la mauvaise femme celui de la bonne.

78. — *La femme est un être incomplet pour la raison et pour la religion.* — Cf. Audibert, *la Femme persane jugée par un Persan* (Paris, 1889), pp. 13-14 : " A vrai dire, les traditions religieuses nous enseignent qu'il faut éviter les femmes, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, et n'avoir jamais aucune espèce de confiance en elles. La confiance doit reposer sur un être doué d'intelligence, or Dieu et les Saints Imams (successeurs du Prophète) n'ont-ils pas dit que l'intelligence de la femme était incomplète ? Sa Sainteté, le Commandeur des croyants, Ali, fils d'Abouthaleb (que le

salut de Dieu soit avec lui !) a prononcé, de son côté, ces paroles de blâme sur la femme : [Ces paroles sont en arabe dans le texte] " Oh hommes, sachez-le bien, la femme est un être incomplet en matière de religion, d'intelligence, d'héritage. Voici les raisons qui prouvent ces diverses imperfections : d'abord, en ce qui touche la religion, c'est qu'il leur est interdit de prier ou de jeûner aux époques de leurs menstrues. Ensuite, sous le rapport de l'intelligence, c'est que la loi exige le témoignage de deux femmes pour un témoignage d'homme et enfin, en matière de succession, c'est qu'elles ne peuvent être traitées d'une façon égale à l'homme qui, en cas d'héritage, touche toujours le double de la femme. Tenez-vous donc sur vos gardes, vous autres, hommes, en vous abstenant des femmes mauvaises et en fuyant aussi les bonnes. "

P. 94-5 : " des créatures douées à peine de la moitié de l'intelligence de l'homme. "

Cf. de Castries. L'Islam, p. 6 : " Ma pensée se reportait à ces temples chrétiens, où le plus souvent les femmes seules sont en prière, et l'indignation me venait contre cette irréligion des hommes d'Occident. "

79. — Fitz Gerald n'a, sans doute, pas compris le mot *kâfir ni'mat*, qui est évidemment le contraire de *ni'mat chinâs*, " reconnaissant ".

80. — *Chouchter* ou *Chouster*. Ville du Khoûzistân, ancienne Susiane.

81. — *La fontaine de Khizr*. La fontaine de Jouvence, qu'Alexandre avait cherché à découvrir sous la conduite de Khizr, personnage qu'on identifie souvent avec le prophète Elie. Khizr y parvint seul ; Alexandre et son armée, assaillis par un terrible ouragan dans la région des ténèbres, durent s'arrêter peu avant d'y atteindre.

82. — *Les grenades de Yezd et les pommes d'Ispahan*. — Les Persans ne tarissent pas en détails relatifs à l'excellence des pommes d'Ispahan, très parfumées et qui se conservent très longtemps. Ils disent que tous les fruits d'Ispahan sont très beaux, sauf la grenade, précisément parce qu'elle vient mieux dans les terres pauvres. Les grenades de Yezd sont encore fameuses aujourd'hui.

83. — *La fidélité féminine*. — Un proverbe persan, souvent cité, dit : *Asp o zan o chamchîr vafâdâr ki dîd ?* " Qui a jamais trouvé (vu) fidèle cheval, femme ou glaive ? " Cf. note 77.

84. — *Bilqîs*. Nom que les musulmans donnent à la reine de Saba

qui vint visiter Salomon (Souleïmân). Cf. Audibert, *op. laud.*, pp. 65-67, et mon livre *Au Pays du Lion et du Soleil*, p. 127.

85. — *Le sceau de la royauté.* — Salomon avait un sceau dont dépendait son pouvoir. Il commandait aux hommes, aux génies, au vent. (Coran, sour. XXXVIII.)

86. — *Quel cadeau il m'apporte...* — Jusqu'à notre époque, en Perse, les cadeaux offerts au souverain ont été pour lui une source considérable de profits, et les charges de gouverneurs ont été accordées toujours pour un an, et au plus offrant, ce qui a été la principale cause des souffrances du peuple et de l'état arriéré du pays, les fonctionnaires, du haut en bas de l'échelle, suivant le même procédé, et n'ayant d'autre objectif que de rentrer dans leur débours et de s'enrichir, tout retombant en fin de compte sur le paysan accablé d'impôts.

87. — *Maître Firdawsî.* — Le lecteur m'excusera de n'avoir pu retrouver, dans les 60.000 distiques du Châh Nâmè, le passage auquel il est fait allusion ici. Je ferai remarquer que le vieux poète, dans sa grandiose épopée, nous a présenté quelques types de femmes admirables, telle la princesse Manîjè. (Cf. Nöldeke, Das Iranische National-epos, § 38.)

88. — *Dans un endroit autre que la matrice.* — D'après la forme du mythe adoptée par Avicenne, c'était dans une mandragore. Djâmî a écarté de son poème tous les éléments inutiles au but qu'il poursuivait. Cf. p. 57.

89. — *Du royaume de la conscience* ou " de la connaissance ", *moulk-i âgâhî.* Je ne trouve pas ailleurs cette expression qui a sans doute le même sens que *'âlam-i ghaïb* vu plus haut : " le monde des idées, des choses intelligibles ". (Cf. Platon).

90. — *L'immensité du monde etc.* — Il y a ici un exemple de *laff o nachr :* les deux termes *mardoum*, " habitants ", et *mardoumak* " pupille, prunelle " correspondant respectivement à *guîtî* " monde " et *tchachmi falak* " œil du ciel ". Il y a de plus un jeu de mots roulant sur *mardoum* et *mardoumak.* (Voir p. 33.)

91. — *Salâmat, âsmân.* — Nous avons ici un des innombrables exemples d'étymologies populaires comme on en trouve tant également dans Firdawsî, qui fait venir, par exemple: *Hoûcheng* de *hoûch* " prudence " et *ferheng* " intelligence ".

92. — Dans les vers 411 et suiv., nous avons un exemple de

description détaillée des charmes d'une belle, sujet qui ne manque dans aucun poème et où les auteurs rivalisent d'ingéniosité. On remarquera qu'ici Djâmî, quoique venant après des milliers d'autres, n'est pas tombé dans trop d'extravagance en cherchant l'originalité. Il y a, naturellement, là-dedans, beaucoup de " clichés " et quelques bizarreries compliquées et à peine intelligibles, mais aussi quelques trouvailles gracieuses. Pourtant, Fitz Gerald supprime cette description.

93. — *Cent calamités.* — Cliché. Le poète veut dire que la luxuriance de sa chevelure aurait pu rendre malheureux des multitudes d'amoureux.

94. — La comparaison avec les caractères gracieux de l'écriture arabe est un des procédés courants de la poésie persane : le nez est comparé à l'*élif* (une ligne verticale comme l' *l* latin), le sourcil au *noûn* (demi-circonférence avec un point central) ; on fait souvent allusion au dos courbé du *wâw* ressemblant à une grosse virgule, etc.

95. — *Un ivrogne.* — Il y a ici une idée que nous ne pouvons rendre en français : un œil langoureux se dit en persan " œil ivre ", *tchachm-i mast.* La couche de roses, ce sont les bords des paupières, le parasol, ce sont les cils.

96. — Il y a ici un jeu de mots (calembour) sur *nîl* " indigo, bleu foncé, noir " et *Nîl*, " le fleuve Nil ".

97. — Le mot *khatt*, " trait, écriture ", s'emploie aussi pour désigner le duvet naissant qui orne la joue des belles brunettes et des jeunes garçons. Ce mot *khatt* désigne aussi (cf. Vullers, Lexicon Persico-Latinum s. v. *khatt*) un cercle protecteur que les enchanteurs tracent autour d'eux ou d'une autre personne. C'est le *khatt-i hissâr*, " Circulus, quem incantatores circum se vel alium custodiendi causa scribunt. " Remarquer le jeu de mots sur *tchachm-i bad* " le mauvais œil " et *tchachm-i nîkân*, " l'œil des bons ". Sur le mauvais œil, cf. Hocéyne Azâd, l'Aube de l'Espérance, (Paris 1909), pp. 264 sqq.

98. — Ce vers n'est que charabia ; il est écrit uniquement pour amener un jeu de mots entre *nâf* " nombril " et *nâfa* " vessie de musc ". Les poètes persans font d'innombrables allusions à cette poche à musc. Ex. Hafiz, I, 2. Ce musc est, d'après les Persans, du sang provenant du nombril de la gazelle.

99. — Jeu de mots sur *nasrîn* " petite rose blanche aux pétales nombreux, espèce d'églantine ", et *sarîn* " fesse ".

100. — *Les bouts de ses doigts.* — Pour les bouts des doigts comparés aux noisettes, cf. v. 508.

101. — *Nâ-mahram* signifie proprement " celui qui n'est point parent à un degré assez proche pour avoir le droit d'entrer dans l'appartement des femmes. "

102. — *Un larron...* — N'oublions pas qu'Absâl est engagée comme nourrice.

103. — *Zemzem.* Cf. note 17.

104. — Passage bien obscur. Le texte est : *Z'ân nazar tchâk-ach badâman oûftâd* ; littéralement : " à cause de ce regard, une fente tomba (se produisit) dans son pan. " Cette expression : " une jeune fille a le pan fendu " s'emploie chez les nomades de la Perse pour dire qu'elle est fiancée (cf. Vullers, Lex. Pers.-Lat. II, p. 798 b inf.) mais ce sens ne me paraît guère convenir ici. Le poète veut-il dire que de saisissement elle lacéra sa tunique ?

105. — *Musc et eau de rose.* Euphémisme ingénieux pour désigner la toilette intime du bébé !

106. — *De travers...* Maintenant encore, les bébés persans sont coiffés de petits bonnets cylindriques placés coquettement de travers. C'est ainsi aussi que les dandys de Téhéran mettent la koulâh d'astrakhan noir qui a remplacé le majestueux turban d'autrefois.

107. — *Quatorze ans...* Les mois persans sont lunaires, et la lune du quatorze veut dire la lune dans son plein, dans tout son éclat.

108. — *Allf.* Cf. v. 415, note 94.

Camphre, cf. v. 255 et note 55.

109. — Ce *rubis*, c'est la bouche rouge du prince ; les *perles*, ce sont ses dents.

110. — Le texte a *naqd-i djân dar âstîn*, littéralement : " l'argent comptant de leur âme (= de leur vie) dans la manche. " (Cf. Vullers, Lex. II, p. 503 b.)

111. — L'art de la calligraphie est resté en honneur en Perse jusqu'aujourd'hui. C'est un talent difficile à acquérir, et ceux qui s'y distinguent arrivent à la gloire tout comme les savants et les poètes. Il y a

ici un jeu de mots sur les deux sens de *khatt* " écriture ", " duvet des joues ". Cf. note 97.

112. — Pour les musulmans, la philosophie grecque avait dans le domaine de la raison la même autorité que le Coran dans celui de la révélation.

113. — Les musulmans font souvent allusion au souffle de Jésus, qui guérissait les malades et ressuscitait les morts.

114. — *Du sucre dans le pan...* Allusion à l'usage oriental de jeter des piécettes d'or et d'argent, des sucreries, des amandes, etc. sur les fiancés, sur les pèlerins au retour de la Mecque, etc. (Cf. Barbier de Meynard, Boustan, p. 253.)

115. — *Noisettes* = doigts. Cf. note 100.

116. — Ces chapitres sur l'éducation intellectuelle et physique du héros ne manquent dans aucun poème romanesque persan ou turc. Toujours il y en a un relatif au jeu de polo ou de mail à cheval, pratiqué en Perse depuis la plus haute antiquité, mais tombé en désuétude aujourd'hui. Fitz Gerald y consacre une longue note avec des extraits des récits des voyageurs européens. Le sujet est traité avec abondance dans l'excellent ouvrage de *Sykes*, *Ten thousand miles in Persia*, chapitre XXIX, *Polo in Persia*, pp. 334-344. L'auteur y fait l'historique du jeu, et cite de nombreux passages de classiques persans et d'ouvrages européens où il en est question. Il reproduit aussi en phototypie deux miniatures persanes représentant des joutes au polo. Je me contenterai de donner ici les détails nécessaires à l'intelligence du texte :

Le jeu de polo s'appelle en persan *tchoûgân* (forme ancienne *tchôgân*) d'où est venu le français *chicane*, dont le sens premier se rapporte à ce jeu. *Tchoûgân* désigne proprement le bâton recourbé ou mail qui sert à lancer la balle ; cette dernière s'appelle *goû*. L'illustre Chardin, dans son récit de voyage, décrit comme suit le jeu de polo (Edit. d'Amsterdam, 1711, IV, p. 123) : " Leur jeu de mail se fait dans une fort grande place, au bout de laquelle sont des piliers proches l'un de l'autre, qui servent de passe. On jette la balle au milieu de la place, et les joueurs, le mail à la main, courent après au galop pour la frapper ; comme le mail est court, il faut se pencher plus bas que l'arçon pour l'atteindre, et dans les règles du jeu, il faut asséner le coup au galop. On gagne la partie quand on fait

passer la balle entre les piliers. Ce jeu se fait par parties de quinze ou vingt contre autant. " (Ed. d'Amsterdam 1711, IV, p. 127).

Dans un autre passage, Chardin écrit : " On se partage en deux troupes égales. On jette plusieurs boules au milieu de la place, et on donne un mail à chacun. Pour gagner, il faut faire passer les boules entre les piliers opposés, qui sont au bout de la place et qui servent de passe... Les bons joueurs sont ceux qui, en courant à toute bride, savent renvoyer d'un coup sec la boule qui vient à eux. "

Il y a chez les poètes persans d'innombrables allusions au jeu de polo. Ex. Hâfiz, VII, 4 (Ed. Brockhaus). Littéralement : " O toi sur le visage rond comme la lune de qui passe une boucle noire pareille à un mail. "

Le mot *hâl* est, sans doute, le terme technique désignant ce que Chardin appelle " la passe ".

117. — *Le souverain...* Le soleil.

118. — La traduction littérale serait : " A moitié ivre et à moitié endormi *(nîm-mast o nîm-kh[v]âb)*.

119. — Le texte a ici, pour " mail ", la forme arabe *sawladjân*, provenant sans doute d'une forme persane plus ancienne que *tchoûgân*.

Peut-être, d'après Vullers (Lex. s. v. *tchoûgân*) *tchoûl-gân*, de *tchoûl*, " recourbé ".

120. — *Enclin.* Il faudra bien que le lecteur, pour conserver le jeu de mots prenne enclin dans son sens propre " incliné ", pour autant qu'il se rapporte à l'arc.

121. — *Tchâtch.* Nom d'une ville de la Transoxiane (Tâchkend ou Kâchgar) où l'on fabriquait d'excellents arcs. (Vullers, Lexcion pers.-lat. s. v. *tchâch.*)

122. — *Sans aucune aide.* — Une citation de Chardin (édit. de 1711, IV, p. 124) nous aidera à comprendre ce passage :

" Voici les principaux exercices où les Persans s'occupent. Premièrement, à bander l'arc, dont l'art consiste à le bien tenir, à le bander, et à laisser partir la corde à l'aise, sans que la main gauche, qui tient l'arc, et qui est toute étendue, ni la main droite, qui manie la corde, remuent le moins du monde. On en donne d'abord d'aisés à bander, puis de plus durs, par degrés. Les maîtres de ces exercices apprennent à bander l'arc

devant soi, derrière soi, à côté de soi, en haut, en bas, bref en cent postures différentes, toujours vite et aisément. Ils ont des arcs fort difficiles à bander, et pour essayer la force, on les pend contre un mur à une cheville, et on attache des poids à la corde de l'arc, à l'endroit où l'on appuie la coche de la flèche. Les plus durs portent cinq cents pesant avant que d'être bandés. Dès qu'on sait manier un arc ordinaire, on en donne d'autres à bander, qu'on rend pesants par le moyen de beaucoup de gros anneaux de fer passés dans la corde. Il y a de ces arcs qui pèsent cent livres... Les maîtres jugent qu'on fait bien cet exercice, lorsqu'en tenant l'arc de la main gauche étendue bien roide, ferme et sans vaciller, on amène la corde avec le pouce de la main droite à l'oreille, comme pour l'y accrocher... L'art consiste, en un mot, à tirer loin, à tirer juste, à tirer roide ou fort, afin que la flèche entre et perce. "

123. — Jeu de mots sur *si-par* " à trois plumes " (mot composé) et *sipar(kardan)*, " fouler au pied, parcourir ". Même sens que *sipardan*. (Cf. Nicholson, Dîvân-i Ch. Tab. p. 294). — C'est un *tadjnîss-i mourakkab*, cf. introd. p. 34.

124. — *La dureté de la voûte céleste.* — Le système astronomique de Ptolémée a été adopté par les savants musulmans et est seul admis, maintenant encore, par les orthodoxes, si bien qu'aux écoles du Caire, quand, dans un examen de cosmographie, on en vient à parler du soleil comme centre de notre monde, les moullâs musulmans quittent à l'instant la salle. Dans le système de Ptolémée, la terre est considérée comme centre de l'univers, et les planètes, comme attachées à des sphères de cristal animées de mouvements qui diffèrent de rapidité. Il y a dix de ces sphères concentriques ; les sept premières, à partir de la terre, sont respectivement celles de la Lune, de Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne. Puis vient celle des étoiles fixes, et enfin la neuvième, qui renferme toutes les autres, appelée " sphère des sphères " *(falakou-l-aflâk)* ou " sphère immaculée ", etc. Au-delà s'étend un espace dont personne ne sait s'il s'y trouve du vide *(khalâ)* ou du plein *(malâ)*. Le système de Ptolémée est exposé d'une façon très claire par Fontenelle, Pluralité des mondes, Premier soir.

125. — Le *tîhoû*. Espèce de perdrix (Ammoperdix Bonhami ou a. griseogularis.)

126. — Jeu de mot sur *kaf(f)* " paume de la main " (comme mot arabe) et " écume " (comme mot persan).

127. — *Dînâr*, du latin *denarius* par l'intermédiaire du grec *dênarios*, prononcé *dînarios*. *Dirhem* vient du grec *drakhmê*.

128. — *Hâtim*. Cf. note 27.

129. — *Sur le poète Qatrân*, voir Schèfer, Chrestomathie persane, pp. 240-41. Son nom est Abou Mansoûr al Djabalî. Il fut protégé par le prince Bouyide Azhoûd ed-Dawlè. Il vécut à Tèbrîz et y mourut en 465 de l'hégire (= 1072 de notre ère). Son divan se compose de huit mille beït ou distiques, et renferme, entre autres pièces, des *qacîdè* ou odes célébrant la générosité et les actions glorieuses de l'émir Abou -l Nasr Wahsoûdhân, de son fils Memlân et de l'émir Fazloûn. La chrestomathie de Schefer nous donne, vol. II, pp. 240-247 du texte persan, six morceaux de Qatrân remarquables " par l'élégance du style, la grâce des expressions et le charme des images ".

130. — Je lis ici *dî* au lieu de *vay*, *dî* s'opposant tout naturellement à *imroûz*.

131. — Il y a, évidemment, ici, une allusion à la réserve que doivent montrer les soûfîs dans la propagation de leurs doctrines. Cf. p. 25.

132. — Ce chapitre fait allusion au langage allégorique, à la terminologie symbolique des soûfîs. Cf. p. 30.

133. — Ce chapitre ressemble beaucoup à celui de Youssoûf et Zouleïkhâ où Zouleïkhâ tâche de séduire Youssoûf. Edit. Rosenzweig, p. 106.

134. — *Tournoi*. — Le mot arabo-persan *djawlângarî* veut dire " tournoyer dans l'arène avant d'engager le combat ". J'ai tâché de rendre cette idée en employant le mot " tournoi ".

135. — Cf. Coran, sour. XXIV, 31 : " Et que les femmes ne frappent pas des pieds de façon à faire connaître leurs ornements cachés. "

136. — Dans *Yoûssouf et Zouleïkhâ*, Zouleïkhâ fait bâtir un palais où tous deux, elle et son bien-aimé, sont représentés comme deux amoureux se prodiguant leurs caresses.

137. — Jeu de mots sur *kâm*, " désir " et " palais ". Je lis *kâm* au lieu de *gâm*.

138. — *Un avertissement...* Cf. introd., p. 49. Voir aussi Coran, XII, 23 sqq. : " Et celle chez qui il (Joseph = Yoûssouf) habitait désira obtenir ses faveurs et verrouilla les portes et dit : " Allons, viens. " Il répondit : " A Dieu ne plaise ! Mon maître m'a bien traité, et, certes ! les ingrats ne prospèrent point. " Et pourtant, elle le désira et il l'aurait désirée, s'il n'avait vu l'argument (*bourhân* — c'est le mot qu'emploie aussi Djâmî —) de son Seigneur, etc. " La fuite de Joseph fait l'objet d'un long chapitre du poème Yous. et Zoul. de Djâmî. Edit. Rosenzw. pp. 110-115.

139. — *Narcisse* veut dire ici : œil. On peut à peine dire que c'est une métaphore. Les poètes persans ont tellement employé *mâh*, " lune " dans le sens de " visage ", *sarv*, " cyprès " dans celui de " taille élancée ", *la'l*, " rubis " dans celui de " bouche ", etc., que dans le style poétique les termes d'abord métaphoriques sont devenus les plus courants.

140. — *Lui serra le cœur...* J'ai remplacé une expression par une autre pour conserver un *concetto* assez joli. Le texte a *'Aïchach az yâd-i dahânach tang chod.* Littéralement : " Sa vie (à lui) devint étroite par le souvenir de sa bouche (à elle) [tant celle-ci était étroite, petite]. "

141. — Jeu de mots sur *hâl* " situation " et *khâl* " tache de beauté ". Le *h* et le *kh* ne diffèrent, dans l'écriture arabe, que par un point placé sur le second.

142. — *Réserve. Parda*, proprement " rideau ", qui est dans le texte, a parfois ce sens. (Vullers : " modestia ".)

143. — *Hawâçil.* Peut-être s'agit-il du pélican, mais je ne trouve aucune autorité pour appuyer ce sens. Il y a ici un jeu de mot sur *Hawâçil* et *hawçala*, " jabot ".

144. — Littéralement : " tenant dans sa main l'argent comptant de son âme. " Cf. note 110.

145. — Les Bédouins sont connus pour leur sans-gêne et leur franc parler.

146. — *Pâloûdè*, sorte de douceur composée de gluten, d'eau et de miel.

147. — Le texte a *moudbirân mouqbil chavand*, " les " *moudbir* " deviennent *mouqbil* ". *Mouqbil* veut dire " homme qui va en avant, qui s'approche, qui arrive " et se prend souvent dans le sens d' " heureux ".

De même *moudbir* signifie " qui recule, qui tourne le dos, malheureux. " (de Sacy, Pend. Nam., p. 197.)

148. — *Au fond, les prophètes...* Comme le dit Fitz Gerald dans son introduction, Djâmî exprime ici, sous une forme modérée, une idée très hardie, qu'ont souvent énoncée les philosophes musulmans et surtout Averroès.

149. — *Le coursier.* — Proprement : Rakhch, nom du cheval de Roustem, le plus grand héros de l'épopée iranienne, appliqué par extension à tous les coursiers.

150. — *Le meurtre de Khosraw par Chîroûyè.* Voir note 176.

151. — *Les deux mondes.* — Cette vie et la vie future *(dounyâ va âkhirat).*

152. — *Le roseau créateur.* Le texte a *badî'-i kalk-i* " *koun* ". Littéralement : " le roseau (à écrire) de : " Sois ". Allusion au verset 3 de la sourate II du Coran : " *Badî'ou -s samâwâti wa -l'ardi wa idhâ qazâ amran fa-innamâ yaqoûlou lahou* " *Koun* " *fa yakoûnou.* " Dieu est le créateur des cieux et de la terre, et quand il décrète une chose, alors il lui dit seulement : " Sois " et elle est. " *Badî'* veut dire proprement inventeur d'une chose nouvelle.

D'après la cosmogonie populaire musulmane, Dieu, après avoir créé l' *'arch*, le trône ou empyrée, créa en-dessous, de sa lumière, une grande tablette de la couleur d'un béryl vert, et une grande plume couleur d'émeraude, et remplie d'une encre de lumière blanche. Dieu cria à la plume : " Ecris, ô plume ! " et là-dessus, la plume se mit à inscrire sur la tablette tout ce qui devait avoir lieu jusqu'à la fin du monde... Ce mythe a été forgé pour expliquer deux passages du Coran. Dans le premier (LXVIII, 1) Dieu jure " Par la plume et ce qu'ils écrivent " et dans le second (LXXXV, 22) se trouvent les mots " En vérité, c'est une leçon glorieuse sur une tablette conservée ". (D'après Gibb, History, I, p. 35.)

153. — *Des sept sphères et des quatre éléments.* Le texte a simplement " des sept et des quatre ", sans substantifs. On serait tenté, à première vue, de croire qu'il s'agit des quatre éléments et des sept climats dans lesquels se divise le monde habité, d'après les géographes musulmans, mais il s'agit plutôt des sept planètes et des quatre éléments. D'après la physique arabe, la transmutation des éléments (appelée *kawn o fisâd*, " génération

et corruption ") a lieu grâce à l'influence des sept planètes et produit les trois règnes de la nature : minéral, végétal et animal. On appelle souvent les sept planètes les " Sept Pères ", *Abâ-i sab'a*, et les quatre éléments, les " Quatre Mères " *Oummahât-i arba'a*. (Voir Gibb, History, I, pp. 47-48.)

154. — *Un résumé complet du monde.* Voir introduction, page 18. Cf. aussi Goulchan-i Râz, éd. Whinfield, p. 15, etc. Je crois intéressant de noter que cette idée revient à tout moment dans le théâtre de Calderon, le grand poète dramatique espagnol. Exemples :

La Vida es Sueño, vv. II, 579-580 :

... lo que á Dios mayor estudio debe
Era el hombre por ser un mundo breve.

La gran Cenobia (I, 178, 2), un personnage dit :

" Pequeño mundo soy. "

Et dans *Hombre pobre todo es trazas* (I, 503, 3), l'auteur y ajoute un joli et galant concetto :

" Si has oído decir
Que es pequeño mundo el hombre,
Yo pienso que será así
La mujer pequeño cielo. "
" Si tu as entendu dire
Que l'homme est un petit monde,
Je pense que de même
La femme sera un petit ciel. "

155. — *Le miroir de ton sein.* Comparaison courante chez les soûfis et reprise par les Bâbîs : le cœur de l'homme, siège de l'intelligence pour les musulmans, comme pour les Grecs et les Romains, est comme un miroir qui réfléchit d'autant mieux la lumière de la science divine qu'il est plus pur et plus brillant.

156. — *L'empyrée.* — Je traduis ainsi *'arch*, proprement : " le trône ", première création de Dieu dans le monde matériel, créé de la lumière. Cf. note 151.

157. — *Les dix intelligences.* — Voir introd. p. 17.

158. — Les vers 760 à 824 sont traduits en vers italiens par *Pizzi*, *Storia della Poesia Persiana*, Turin, 1894, t. II, pp. 403-406. Le même

auteur donne ib. pp. 392-3, une analyse du poème de Sal. et Abs. Elle a, sans doute, été faite d'après un résumé d'une version turque, car l'auteur y représente Absâl comme un beau garçon, " un bel garzone " du même âge que Salâmân !

159. — *Atteignit son déclin.* Littéralement : " La *ghourra* (premier jour du mois) de la lune de sa joie devint *salkh* (dernier jour). "

160. — *Le cœur serré* se dit en persan le cœur étroit : *dil-i tang.* Il y a un jeu de mots sur la litière étroite et le cœur étroit.

161. — *De Qâf à Qâf.* — Voir note 61.

162. — *Le Bœuf et le Poisson.* " D'après la cosmogonie vulgaire musulmane, la terre (plate) que nous habitons est au-dessus de six autres placées en étages. Cet édifice était d'abord instable et ballotté comme un vaisseau sur les flots ; Dieu ordonna à un ange gigantesque de le saisir fermement et de le placer sur ses épaules. Sous l'ange, Dieu mit un énorme rocher, sous le rocher un énorme Bœuf, sous le Bœuf un énorme Poisson, sous le Poisson un Océan, sous cet Océan l'enfer à sept étages, en-dessous un vent de tempête, et plus bas encore des ténèbres ; le savoir humain s'arrête là. " (Gibb, *op. laud.*, I, pp. 38-39.)

De Sacy, Pend Nameh, pp. XXXV-XXXVII, cite un passage du *Colloque des Oiseaux (Mantiqou-t-Taïr)* de Fèrîd ed Dîn Attâr, où il est également question de ce bœuf et de ce poisson : " Quand la terre a été solidement dressée sur le dos du bœuf, celui-ci a reposé sur le poisson et le poisson sur l'air. Sur quoi donc repose l'air ? il repose sur le néant, et c'est assez. Ainsi le néant est élevé sur le néant ; tout cela n'est que néant, et rien de plus. "

De Sacy conjecture que " ces idées sont empruntées des fables que content les rabbins sur Léviathan et Béhémot. " Gibb (*loc. cit.* n. 1) dit de même : " Dans les noms *Behemoût* et *Levitiyâ* donnés parfois respectivement à ce Bœuf et à ce Poisson, nous croyons reconnaître le Behemoth et le Léviathan du livre de Job. "

De Sacy (op. cit.) cite ensuite un passage du *Châh-nâmè* où il est question de ce bœuf et de ce poisson comme d'un seul animal. Vullers, Dict. s.v. *gâv*, II, p. 947 a, en parle aussi et cite de nombreux passages parallèles.

J'ai cherché dans les livres sacrés des Zoroastriens un mythe ana-

logue, mais je n'ai rien trouvé. Le taureau primordial *(gôch)* qui, en mourant tué par Ahriman, donne naissance au règne animal, n'a, semble-t-il, rien de commun avec ce bœuf.

163. — *Koûhistân*, de *koûh* " montagne " et du suffixe *istân* qui sert à former les noms de pays, veut dire " pays montagneux ". C'est le nom d'un district de la Perse entre Mechhed et Yezd que j'ai parcouru en caravane.

164. — *Khatâï*, nom de la Chine proprement dite. *Tchîn* désigne plutôt le Turkestan chinois ou Kachgarie.

165. — *Le crocodile.* — Les Persans n'ont pas des idées très claires sur le *nahang*. Ils appliquent ce nom, en général, à tous les monstres marins.

166. — *Le Dragon*, *Djawzahar*. " La Constellation du Dragon dont la tête, selon les Astronomes d'Orient, dévora le soleil et la lune dans une éclipse. " (Note de Fitz Gerald).

166bis. — *La mer verte.* — Chez les auteurs persans, la mer, et aussi le ciel, sont souvent qualifiés de *verts*, et inversement, les végétaux se trouvent parfois comparés à des objets de couleur bleue. De même dans l'antiquité gréco-latine. Cf. la savante note de Hocéyne Azâd, l'Aube de l'Espérance, (Leyde et Paris, 1909), pp. 245-252 de la traduction de cette charmante anthologie.

167. — *La tourterelle*, *qoumrî*. — La comparaison serait plus exacte si le poète avait parlé du pigeon à la gorge irisée.

168. — *Le jardin d'Irem*, mentionné dans le Coran, sour. LXXXIX, 6. " On rapporte qu'ach-Chaddâd, fils d' 'Ad, ordonna la construction dans le désert d' 'Aden, d'un jardin destiné à rivaliser avec le paradis terrestre. Quand il voulut aller en prendre possession, il fut frappé de mort avec toute sa suite par un bruit venant du ciel, et le jardin disparut. " (Hughes, Dictionary of Islam s.v. Iram.)

169. — *Eden*, en arabe *'Adn*. En dessous de l' *'arch* (cf. note 151) et du *koursî* ou " marchepied ", Dieu créa les huit paradis, dont le plus beau, placé au-dessus des autres, est l'Eden (*Djannat-i 'Adn*), habité par les houris. Adam en a été chassé après le péché, mais les élus pourront y rentrer après le jugement dernier.

170. — *Du serpent.* Les trésors sont toujours représentés comme gardés par un serpent.

NOTES POUR LA TRADUCTION

171. — *Vâmiq et 'Azrâ* (cf. v. 6), héros de nombreux poèmes romanesques : Azrâ, fille de l'empereur de Chine, s'éprend de Vâmiq sur simple description de sa beauté — motif courant dans les contes orientaux — et elle s'amourache de lui à le voir en peinture. Ils se mettent en quête l'un de l'autre et s'unissent après bien des vicissitudes. " 'Azrâ, comme nom commun, veut dire " vierge ".

172. — *Parasange.* Ce mot, avec lequel nous ont familiarisés nos études classiques, désigne actuellement une distance d'environ six kilomètres. La forme moderne est *farsang* et, plus souvent, *farsakh.*

173. — *Que je devienne " elle " etc.* — La *dualité* et l'*unité*, cf. v. 19, et la petite anecdote, souvent citée, du meçnevî de Djèlâl ed-Dîn Roumî : " Un jour, un homme s'en vint frapper à la porte de son ami. Son ami dit : " Qui est là ? " — Il dit : " C'est moi. " — L'autre répondit : " Je ne puis pas te laisser entrer... " Le pauvre homme s'en alla et, une année durant, il voyagea brûlant de chagrin d'être éloigné de son ami... Enfin il revint frapper à sa porte. L'ami cria : " Qui frappe ? " — Il répondit : " C'est *Toi* qui es à la porte, ô bien-aimé ! " — L'autre dit : " Du moment que c'est moi, laisse moi entrer. Il n'y a pas place pour deux " moi " dans une seule demeure. "

174. — *Le miroir montreur du monde, âyîna-ï guîtî-noumâ.* Cf. Hâfiz (Ed. Brockhaus) VI, 5. " Le miroir d'Alexandre, c'est la coupe de vin, c'est-à-dire qu'elle a les mêmes vertus : elle te montre tout ce que tu veux. Regarde-la maintenant, elle te montre tous les détails de l'empire de Darius. " L'excellent commentateur Soûdî dit en note : " Quand Dârâ, père d'Alexandre (Iskender), mourut, son fils Dârâb monta sur le trône. Et Alexandre le lui disputa, exigeant la moitié de l'empire. Dârâb ne céda pas. Chaque fois qu'Alexandre conduisait une armée contre Dârâb, la " coupe montreuse du monde " (*djâm-i guîtî-noumâ*) était dans la main de Dârâb. Il y voyait tout ce que faisait Alexandre et le repoussait sans difficulté. Alexandre demanda aux sages de son entourage de le tirer d'affaire. Alors, à Alexandrie, on installa sur une colonne *un miroir où l'on voyait les sept climats.* " C'est de ce même miroir qu'il est question ici. Les orientaux parlent souvent aussi de la *djâm-i Djam*, la " coupe de Djemchîd ", où l'on voyait les secrets des sept sphères célestes. C'est la fameuse coupe montreuse du monde.

175. — *Du parfait mystique.* Le mot technique persan est *'ârif*, celui qui est arrivé à la *ma'rifat*, à la connaissance intuitive. Cf. pp. 20-21.

176. — *Pervîz et Ferhâd.* — Nouvelle allusion à l'histoire tragique de Khosraw et Pervîz, dont il a déjà été question plusieurs fois, et qui a inspiré de nombreux poètes persans et turcs, dont le plus grand est Nizâmî. Gibb (*op. laud.*, I, pp. 314-335) en donne le résumé, et des extraits traduits du turc de Cheïkhî. Pervîz — dont le nom complet est Khosraw Pervîz — était le petit-fils du grand Anoûchîrvân. Sa bien-aimée Chîrîn habite un château où l'eau manque. L'ingénieux Ferhâd creuse à travers une montagne un canal qui amène de l'eau, mais est fou d'amour pour Chîrîn. Le roi Khosraw la lui promet, s'il veut faire une route à travers la montagne de Bîssoutoûn. Quand le travail surhumain est presque achevé, Khosraw pense à ne pas remplir sa promesse, et, sur le conseil de ses vizirs, envoie une vieille femme porter à Ferhâd la fausse nouvelle de la mort de Chîrîn. Ferhâd se tue de désespoir. Le fils pervers de Khosraw Pervîz, Chîroûyè, s'éprend d'amour pour Chîrîn, et met à mort son père dans le but de s'emparer du trône et de Chîrîn. La belle se tue sur le cadavre du roi. Dans le Châhnâmè, il n'est pas question de Ferhâd. (Cf. trad. Mohl, vol. VII, pp. 239 sqq.) Cf. Griffiths and Rogers, In Persia's Golden Days, London, Probsthain.

177. — *Foulé par un pied vil.* Le désir d'amener un jeu de mots sur *takht* " trône " et *bakht* " bonheur " amène ici un charabia peu intelligible et intraduisible.

Takht^e-râ afgand^e dar pâ bakht-i oû
Tâ kaf-î pâ yî ki boûssad takht-i oû.

" Son bonheur renversa de ses pieds son trône afin que son trône baisât la plante d'un pied. " (?)

178. — *Suggestion.* Il s'agit ici de la *himmat* dont il a été question plusieurs fois (cf. note 70). Fitz Gerald : " He mesmerises him. " Il est encore fait allusion plus bas à cette force de suggestion. (V. 180.)

179. — *Roi ou amateur de belles.* Jeu de mots sur *châh* " roi " et *châhid* " belle ".

180. — *Les vertus indispensables aux rois.* — Les poètes persans, comme nos prédicateurs, affectionnent ces dénombrements de qualités et de défauts. Cf. à ce point de vue le *Pend Nâmè* d'Attâr. Au chap. IX, on

lit : " S'il (un roi) se retire souvent en particulier avec des femmes, il avilit sa dignité et perd toute considération. " (Trad. de Sacy, p. 31.) C'est là un travers dans lequel doivent tomber souvent les princes orientaux.

181. — *Volonté.* Cf. v. 177 et note 70.

182. — *Ardent.* J'ai conservé le jeu de mots, un peu puéril, du texte (*garm tchoûn âtach*).

183. — *Si tu as une preuve.* — Idée chère aux Orientaux, que la vérité se démontre par un miracle. Cf. Nouveau Test. Cor. où Saint-Paul dit : " Les Juifs demandent, pour croire, des miracles, et les Grecs, des raisonnements. "

184. — Jeu de mots sur *tan* " corps " et *tanhâ* " seul ".

185. — *Au comble de la détresse...* Ici commence un passage d'un euphuisme extravagant.

186. — Je lis *sad andoûh ô bîch.*

187. — *Redoublèrent.* Littéralement : " devinrent gros comme une montagne. "

188. — *Khil'at.* Cf. note 66.

189. — *Quarante jours*, cf. Pend Nameh, éd. de Sacy, p. XXXVII. On lit dans le Coran, sour. LV, v. 14, que " Dieu créa l'homme d'une argile sèche et qui donnait un son comme un vase de poterie. " Les auteurs musulmans racontent que Dieu, après avoir pétri d'argile le corps du premier homme, le laissa exposé au soleil pendant quarante jours, pour qu'il séchât, avant de lui communiquer un souffle de vie.

190. — *Vénus.* En persan *Zouhrè.* " Vénus est dans le troisième ciel. Elle accompagne de sa musique les chœurs des astres. D'après la légende, Zouhrè, femme mortelle, fut aimée par deux anges, Hâroût et Mâroût, qu'elle amena à lui révéler le " nom ineffable ", et à l'aide de ce talisman, elle obtint d'être admise au ciel. " (Nicholson, *op. laud.* p. 212.)

191. — On ne peut manquer d'admirer les nobles enseignements que le vieux philosophe et poète distribue aux princes qui se font lire ses œuvres, et à leurs ministres. Sans doute, il y a là-dessous des remontrances habilement adressées par l'intermédiaire du roi mystique, père de Salâmân, à des tyranneaux que connaissait Djâmî, ce bien-aimé des pauvres et des humbles de Hérat.

192. — *Chîva* et *chîvan*, cf. note 68.

193. — Je crois nécessaire d'intervertir l'ordre des vers 1045 et 1046.

194. — *Les rois des temps antiques.* Cf. note 64.

195. — *Egorger.* — Je lis *biyâlâyad* au lieu de *nayâlâyad*, et *zabkh* au lieu de *randj*. (Il suffit de changer les points de place et d'en ajouter un.)

Le sang est un aliment impur, sévèrement interdit par la loi du prophète. Les musulmans ne mangent que de la viande parfaitement exsangue.

196. — *A peur du ministre.* Ce conseil est d'une importance capitale ; plût au Ciel qu'il fût toujours suivi par les souverains orientaux.

197. — *Exempt de modalité.* Littéralement : sans " comment " *bî tchoûn*. De même pour la quantité, cf. v. 8. " Il n'y est pas question de " peu " ni de " beaucoup ".

Pour tout ce chapitre, le lecteur fera bien de se reporter à l'introduction. Il serait oiseux de reprendre en détails épars tout ce qui est exposé là d'une façon synthétique, surtout aux pages 14 et suiv.

198. — *Qui est donc Absal ?* — Dans le Meçnevî de Djelâl ed-Dîn Roûmî aussi, l'homme et la femme sont représentés comme symbolisant respectivement l'âme et le corps, l'esprit et la chair. Voir trad. de Whinfield, p. 38.

199. — *Et Dieu...* En arabe dans le texte.

200. — *Qui a roulé le tapis de la vie*, qui a plié bagage et est prêt à partir pour l'autre monde. Djâmî avait bien soixante-quinze ans quand il a composé Salâmân et Absâl.

INDEX ALPHABÉTIQUES

I

MOTS ORIENTAUX, ET SURTOUT TERMES TECHNIQUES

(Le premier nombre renvoie à la page, le second à la note).

A

Âb, 162[29].
âbâdân, 166[64].
abâ-i sab'a, 179[153].
âb-roû, 160[18], 161[29].
'adjam, 166[64].
'adn (djannat-i), 181[169].
ahl-i bâtin, 27.
ahl-i dil, 27.
ahl-i râz, 27.
âkhirat, 178[151].
'âlam-i chahâdat, 167[71].
'âlam-i ghaïb, 167[71], 170[89].
alif (èlif), 104, 171[94], 172[108].
'aql-i avval, 15.
'aql-i fa''âl, 15.
'aql-i koull, 15.
'arch, 178[152], 179[156].
'ârif, 160[18], 182[175].
âsmân, 100, 170[91].
asp o zan o chamchîr, 169[83].
âvourdan, 166[64].
âyîn, 32.
âyîna, 32.
âyîna-i guîtî-noumâ, 182[174].
'azâr, 159[4].
'azrâ, 159[4], 181[171].

B

bâd, 164[46].
bâd peïmoûden, 164[46].
bâda, 164[46].
badî'-i kalk-i "koun", 178[152].
baït, 33.
bakht, 183[177].
bâzârî (bâ zârî), 32.
béhaï, 27.
béhâristân, 46.
Behemout, 180[162].
bourhân, 177[138].
Boustân, 161[27].

C

châh, 183[179].
châhid, 183[179].
cheïkh, 20.
Chîrîne, 159[2].

chîva, 167[68], 184[192].
chîvan, 167[68], 184[192].

D

dâd, 32.
dîdâr, 163[39].
dildâr, 163[39].
dil-i tang, 180[160].
dînâr, 131, 176[127].
dirhem, 136, 176[127].
dîv, 95, 168[75].
dîvân, 46.
djahl, 17.
djâm, 35.
djâm-i Djam, 182[174].
djâm-i guîtî-noumâ, 182[174].
djâmî, 160[13].
djavâb, 45.
Djawlângarî, 176[134].
djawzahar, 181[166].
djinn, 164[44].
dounyâ, 178[151].

F

fa''âl-i haqîqî, 159[8].
fâ'il-i haqîqî, 27.
faïz, faïzazân(ou-llâh), 164[48].
falakou-l-aflâk, 175[124].
Farqadân, 163[35].
farsakh *ou* farsang, 182[172].
fènâ, 18.
ferheng, 170[91].

G

garm tchoûn âtach, 183[182].
gâv, 180[162].
ghabghab, 100.
gôch, 181[162].
ghourra, 180[159].
goû, 173[116].
goul, 32.
Goulchan-i Râz, 12, 158[18].
gourou (sanscrit), 8.
guil, 32.
guîtî, 170[90].

H

hadîth, 13, 16.
hadjarou-l-aswadou (al), 161[20].
haft aurang, 46.
hâl, 19, 108, 174[116], 177[141].
hamzânoû, 163[37].
haqîqat, 13.
haqq, 13, (ana-l-), 11, 162[30].
Hassan, 40.
hawâçil, 177[143].
hawçala, 177[143].
himmat 183[178], (Bâ man dâr, cheïkhâ, himmatî), 167[70].
hoûch, 170[91].
hoûrî, 95, 168[75], 181[169].
housn-i ta'lîl, 31.
houwa, hoû, 162[30], (Yâ Haqq, yâ Hoû), 162[30].

I

'îdgâh, 40.
ilâha (Lâ...illa'llâh), 12.
imâm, 39.
în, 162[30].
islâm, 7
istidrâdjât, 165[52].

K

ka'ba, 160[17], 161[20].
kaf(f), 176[126].
kâkh, 33.
kâm, 176[137].
kamâl, 32.
kamar, 33.
kawn o fisad, 178[153].
khâk, 33.
khâl, 177[141].
khalâ, 175[124].
khalîlou-llâh, 160[19].
khâna-i âb o guil, 167[72].

Khatâï, 130, 181[161].
khatt, 171[97], 173[111].
khatt-i hissâr, 171[97].
khil'at, 144, 166[66], 184[188].
Khizr, 98, 169[81].
kirâmat, 165[52].
koûh, 181[163].
Koûhistân, 130, 181[163].
koulâh, 172[106].
koursî, 181[169].

L

lab, 32.
laff o nachr, 31, 170[90].
laïssa min ahlika, 167[69].
la'l, 177[139].
Lévitiyâ, 180[162].

M

Madjnoûn, 164[44].
mâh, 177[139].
mahram, 160[16].
makr, 33.
makhzan-i asrâri oû 'st, 45, 163[40].
mâl, 32.
malâ, 175[124].
mantiqou-t-Taïr, 12, 180[162].
maqâm, 19.
maqâmât, 160[9], 165[51].
maqâmou Ibrâhîma, 160[19].
mardoum, mardoumak, 170[90].
ma'rifat, 19, 182[175].
mawlânâ, 35.
meçnevî, 33, 78.
médressé, 36.
misrâ', 33.
moudbir, 177[147].
mou'djizât, 165[52].
Mouhiyyou-d-Dîn, 12.
moulk-i âgâhî, 170[89].
mouqbil, 177[147].
mouqbilân, 160[15].
muezzin, 126.

N

nadîm, 166[62].
nâf, 101, 171[98].
nâfa, 101, 171[98].
nafs, 153.
nahang, 180[165].
nâ-mahram, 172[101].
Naqchbendî, 36.
naqd-i djân dar âstîn, 172[110].
nasrìn, 172[99].
nîl, 171[96].
ni'mat (kâfir-), ni'mat-chinâs, 169[79].
nîstî, 14.
noûn, 100, 171[94].
noûr-ed Dîn, 35.
noûr-i Mouhammad, 161[21].

O

'oûd, 163[36].
oummahât-i arba'a, 179[153].

P

pâloûdè, 120, 177[146].
parda, 177[142].
pechminè poûch, 6.
Pendnâmè, 20.
pîr, 8, 37.
poucht, 167[67].
pouchtî, 167[67].
poursich, 165[56].

Q

qacîdè, 176[139].
qâf, 89, 130, 166[61], 180[161].
qibla, 120, 160[15].
qoumrî, 181[167].
Qoyounlou (Aq-), 38.

R

raddou-l'adjz (*ou* 'adjouz) 'ala-s sadr, 33.
ramal, 34.
rèdîf, 34.
rissâlè, 164[49].
roûz, 33.

S

sâhib-dil, 27.
salâmat, 100, 170[91].
sâlik, 18, 20.
salkh, 180[159].
salsalatou-z-Zahab, 46, 99.
sarîn, 172[99].
sarv, 177[139].
sawladjân, 174[119].
sîm, 159[4].
sîmâb, 159[4].
si-par, sipar, sipardan, 175[123].
souâl o djevâb, 30.
Soubhatou-l-Abrâr, 45.
soûf (= pechminè), 6.

T

tadjnîss, 31.
tadjnîss-i mourakkab, 32, 175[123].
tadjnîss-i mouzayyal, 32.
tadjnîss-i nâqis, 32, 164[46].
tadjnîss-i tâmm, 32.
tadjnîss-i zâyid, 32.
takhallous, 35.
takht, 183[177].
tan, 184[184].
tanhâ, 184[184].
tard o 'aks, 32.
tchachm-i bad, 171[97], cf. *Aube de l'Espérance*, note G, page 264.
tchachm-i falak, 170[90].
tchachm-i mast, 171[95].
tchachm-i nîkân, 171[97].
tchâouch, 85.
tchoûgân, 173[116], 174[119].
Tchîn, 181[164].
tchoûl, 174[119].
tchoûn (bî), 185[197].
tîhoû, 109, 175[125].
Touhfatou-l-Ahrâr, 45.

W

wâw, 171[94].

Y

yamînou-llâh, 67.
Yoûnân, 10, 166[59].

Z

zânoû, 163[37].
Zouhrè, 184[190].
zoûr, 33.

II

NOMS PROPRES D'HOMMES, AUTEURS ET ŒUVRES

A

Abbâs Effendi, 28.
Adam, 125, 181[162].
Agar, 161[19].
Ahriman, 181[162].
Alexandre (Iskender), 46, 55, 56, 89, 91, 166[60], 169[81], 182[171].
Ali, 16, 36, 39, 168[75].
Anoûchîrvân, 10, 183[176].
Aristote, 9, 25, 55, 126.
Attâr (Ferîd-ed-Dîn), 43.
Mantiqou-t-Taïr, 12, 180[162].
Pend-Nâmè, 20, 46, 165[19, 52, 55], 168[74], 180[162], 183[180], 184[189].
Audibert :
La femme persane jugée par un Persan, 168[75], 170[81].
Averroès, 9, 25, 178[148].
Avicenne, 9, 25, 55, 170[85].
Al Ichârât wa-l-Anmâth, 47, 48.
'Avnî (pseudonyme de Mahomet II), 39.
Azhoûd ed-Dawlè, 176[129].
Azrâ, 63, 132, 159[3], 181[171].

B

Bacher :
Nizâmî's Leben u. Werke u. d. Alexanderbuch, 166[60].
Baïqara (Housseïn Mirzâ), 38, 40.
Bajazet II (Bâyèzîd), 39.
Barbier de Meynard :
Boustan, 173[111].
Berthelot (Marcelin), 4, 27.
Bilqis, 99, 169[84].
Bouillet :
Trad. des Ennéades, 157[9].
Bricteux :
Au Pays du Lion et du Soleil, 158[21], 170[84].
Browne (E.-G.), 9, 15, 164[43].
Literary history of Persia, 157[3, 4].
Burton (Sir Richard) :
Trad. du Behâristân, 46.

C

Caldéron :
La vida es Sueño, 179[154].
La gran Cenobia, 179[154].
Hombre pobre todo es trajas, 179[154].
Carra de Vaux : 48, 49, 55.
Avicenne, 47, 157[5].
Gazali, 157[5], 164[48, 49].
Castries (de) :
L'Islam, 169[78].
Chabistarî (Sa'dou-d-Dîn Mahmoûd) :
Goulchen-i-Râz, 12, 158[18], 179[151].
ach-Chaddâd, fils d'Ad, 181[168].
Chardin :
173[116], 174[116], 174[122].
Cheïkhî, 183[176].

INDEX ALPHABÉTIQUES

Chézy :
trad. de Madjnoûn et Leïla, 46.
Chirîne, 63, 135, 159[2], 183[176].
Chîroûyè, 123, 135, 178[150], 183[176].
Cicéron, 31.
Coran (le), 8, 10, 162[34], 166[65], 167[69], 168[74], 170[85], 173[112], 176[135], 177[138], 178[152], 181[168], 184[189].
Cowell, 58.

D

Damascius, 10.
Dara, 182[174].
Darab, 182[174].
David, 13, 90, 157[6], 166[64].
Dawletchâh :
Tazkiratou-ch Chou'èrâ, 35.
al Djabalî, 176[129].
Djâmî (Noûr ed-Dîn 'Abdou-r-Rahmân) : 5, 13, 19, 21, 22, 35-49, 55-59, 111, 154, 160[11], 162[29, 33], 164[45], 165[54], 166[63], 170[88], 171[92], 178[148], 184[191], 185[200].
Bahâristân, 41, 46, 166[64].
Dîvân, 46.
Haft Aurang, 46, 57.
Khamsa (5 meçnevîs), 45.
Khirad Nâma-i Iskandarî, 46.
Koulliyyât, 57.
Lawâ'ih, 12, 44.
Madjnoûn et Laïlâ, 45, 164[43].
Nafahâtou-l-Ouns, 44, 46.
Salâmân et Absâl, 12, 15, 33, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 58, 185[200].
Salsalatou-z-Zahab, 46.
Soubhatou-l-Abrâr, 45.
Touhfatou-l-Ahrâr, 45.
Yoûssouf et Zouleïkhâ, 44, 45, 47, 159[4], 160[13], 176[136], 177[135].
Djemchîd, 69, 161[24].
Djordjânî, 167[70].
Djouneïd, 44.
Djouzdjânî, 48.

E

Ethé :
Histoire de la littérature persane, 161[27].

F

Faguet : 23.
Politiciens et moralistes au XIXe siècle, 158[16].
Falconer (Forbes) :
trad. (?) de Salâmân et Absâl, 57, 165[50].
Fârid (Ibn-al), 4, (Ibnou-l), 41 :
Khamriyyè, 41.
Fazloûn, 110, 176[129].
Ferhâd, 182[176], 183[176].
Ferqed, 74.
Firdawsi, 99.
Châhnâmè, 30, 31, 170[87], 180[162].
trad. de Mohl, 183[176].
Yoûssouf et Zalîkha, 47, 162[33].
Fitz Gerald, 34, 35, 36, 37, 43.
trad. Quatrains d'Omar Khayyâm, 57.
trad. Salâmân et Absâl, 58, 169[45], 169[79], 171[92], 173[116], 178[148], 181[166], 183[178].
Fontenelle :
Pluralité des mondes, 175[124].

G

al Ghazzali de Toûs, 11, 12, 164[48].
Gibb :
History of Ottoman Poetry, 12, 57, 159[5], 161[21], 164[43], 166[65], 167[71], 178[152], 179[153], 180[162], 182[176].
Gobineau :
Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale, 158[21].
Gœthe, 2, 47.
Goldziher :
Islam, dans *die Orientalischen Religionen*, 157[1].
Gourgânî (Abon Saïd), 38.

Griffith (Ralph J. H.) :
trad. de Yoûssouf et Zouleïkhâ, 45.

H

Hâchim de Koufa (Abou), 6.
Hâdî, 158[21].
Hâfiz, 12, 37, 38, 43.
Odes, 164[46], 171[98], 174[116], 182[174].
al Hallâdj (Mansoûr), 11.
v. Hammer :
Geschichte der Osmanischen Dichtkunst, 57.
Literaturgeschichte der Araber, 158[23].
Hâroût, 184[190].
Hassan, 85.
Hassan Beïg (Ouzoun), 38, 39, 46, 161[25], 165[54].
Hâtif, 43.
Hâtifî, 41.
Hâtim, 69, 109, 161[27], 176[128].
Haydn :
Les Saisons, 47.
Hérédia, 29.
Hermânos, fils d'Hercule, 49, 50, 51, 53, 55.
Honeïn-bin Ishâq, 48, 49.
Hughes :
Dictionary of Islam, 181[168].
Hugo (Victor), 31, 47.

I

Ibrâhîm, 67, 160[19].
Iklikoulas, 50, 53.
Ismaël, 161[19].

J

Jésus-Christ, 160[19], 173[113].
Justinien, 10.

K

Kâchgarî (Mohammad Sanad ed-Dîn), 36, 37.
Kachifî :
Rissâlè-i Hâtimiyyè, 161[27].
Kalévala, épopée finnoise, 30.
Kanga :
Hints on the study of Persian, 158[20].
Khaldoun (Ibn), 158[12], 167[70].
Khayyâm (Omâr) :
Roubâ'iyyât, 57.
Khizr (= Élie), 98, 169[81].
Khosraw, 56, 63, 123, 135, 178[150], 182[176], 183[176].
Kocheïri :
Rissâlè, 164[49].

L

Lami'î :
Salâmân et Absâl, 56, 57.
Leilâ, 56, 63, 79, 159[1].
Loudî (Chîr Khân), 41.
Louristâni (Mawlânâ Fakhr-ed-Dîn), 36.

M

Mahomet, 5, 6, 7.
Mahomet II, 38, 39.
Ma'n, 109.
Manijè, 170[87].
Mâroût, 184[190].
Medjnoûn, 56, 63, 79, 159[1].
Mehren :
Traité d'Avicenne sur le Destin, 48, 49.
Memlân, 176[129].
Messie (le), 100.
Mohl :
Trad. du Chahnâmè, 183[176].
Mou'izzi (Amir), 31.
Myron Phelps :
Abbas Effendi, his life and teachings, 158[17].

N

Nassau Lees :
éd. du Nafahâtou-l'Ouns de Djâmî, 44.

INDEX ALPHABÉTIQUES

Nâssir-ed-Dîn, 166[66].
Névâyî (Mîr Ali Chîr), 40.
Nicholson :
éd. et trad. d'extraits du Dîvân-i Chams-i Tabrîz, 157[6], 167[72], 175[123], 184[190].
Nizâm ed-Dîn (Mawlânâ), père de Djâmî, 35.
Nizâmî, 43, 45 :
Poème d'Alexandre, 46.
Khamsa, 45.
Khosraw et Pervîz, 182[176].
Makhzanou-l-Asrâr, 45, 163[40].
Medjnoûn et Leilâ, 164[43].
Noé, 93, 167[69].
Nöldeke :
Das Iranische National-epos, 170[87].

O

Oman, 16.
Omar, 36.
Ouseley (Sir Gore), 41.
Notices of Persian poets, 158[22].

P

Pârsâ (Khâdja Mohammed), 35.
Paul (St) :
Ep. aux Cor, 184[183].
Pervîz, 135, 182[176].
Pizzi :
Storia della Poesia Persiana, 179[158].
Platon, 9, 14, 31, 54, 55, 126, 170[89].
Plotin, 9, 14, 15, 17, 19.
Ennéades, 13, 157[9].
Ptolémée, 175[124].

Q

Qaânî, 43.
Qatrân, 110, 176[129].

R

Renan, 4, 24, 25.
Reynaud (Jean), 16.
Rogers :
trad. de Yoûssouf et Zouleïkhâ, 45.
Roméo et Juliette, 164[43].
Rosen, 57.
Rosenzweig, 41, 44.
Biographie de Djâmî, 35.
éd. et trad. de Yoûssouf et Zouleïkhâ, 45.
Roûmî (Djelâl-ed-Dîn), 17, 21, 22, 43, 44.
Dîvân-i Chams-i Tabrîz, 16, 157[6].
Meçnevî, 12, 16, 41, 77, 163[38], 182[173], 185[198].
Rückert :
Grammatik, Rhetorik u. Poesie der Perser, 160[10].
trad. d'une partie des dîvâns de Djâmî, 46.

S

Saadi, 12, 20, 21, 37, 38, 44.
Gulistân, 43, 46, 161[27], 163[36], 168[74, 77].
Manzoûmât, 158[15].
de Sacy (Sylvestre) :
trad. d'Ibn Khaldoun, 158[12, 13], 167[70].
éd. et trad. de l'intr. des Nafahâtoul-Ouns et de la biogr. de Djouneïd, 49, 46.
éd. et trad. du Pendnâmè, 158[14], 160[9], 165[49, 52], 168[74], 178[147], 180[162], 183[189], 184[189].
Salemann et Joukovsky :
Persische Grammatik, 158[19].
Salomon, 99, 170[84, 85].
v. Schack :
Orient und Occident, 164[43].
Schéfer :
Chrestomathie persane, 176[129].
Schlechta-Wssehrd :
éd. et trad. du Behâristân, 46.
Schopenhauer, 26.
Soûdî, 182[174].

Spencer, 24.
Sykes :
Ten thousand miles in Persia, 173[116].

T

Taine, 24, 25.
Timour, 36.
Tolstoï, 11.
et-Tousî (Nasîr ed-Dîn), 55.
Commentaire de : Al Ichârât wa-l Anmath, 47, 48, 49.

V

Vâmiq, 63, 132, 159[3], 181[171].
Vaughan :
Hours with the Mystics, 8, 18, 158[11].
Védânta, poème indien, 8.
Vénus (Zouhrè)' 54, 146, 147, 152, 154, 184[196].
Voltaire, 26.
Vullers :
Lexicon Persico-Latinum, 171[97], 172[104, 110], 174[119, 121], 177[142], 180[162].

W

Wahsoûdhân, 176[129].
Whinfield :
trad. du Goulchan-i Râz, 158[18].
éd. et trad. des Lawâ'ih, 45.
trad. du Meçnevî de Roûmî, 157[8], 185[198].

X

Xanthippe 168[77].

Y

Ya'qoub, 40, 69, 155, 161[22, 28], 162[31, 33], 165[54].
Yoûssouf, 56, 73, 115, 129, 162[32, 33], 176[133], 177[138].

Z

Zouleïkhâ, 56, 73, 115, 129, 162[33], 176[133, 136].

III

SUJETS

A

Amour : source en Dieu, 63-64.
bannit l'égoïsme, 18.
rendu pénible par le blâme, 128.
agit par voie du regard, 114-115.
Anéantissement en Dieu :
conception hindoue, 18.
conception persane, 18.
Art persan : architecture, 2.
peinture, 2.

B

Bâbisme, 27.
Beauté : son rôle dans le soufisme, 9.
origine en Dieu, 63-64.
Dieu est la beauté absolue, 159[4,5].
Bonheur (un) périssable ne peut être le but suprême, 116.

C

Calligraphie, 172[111].
Conseils (les bons), 121.
Cosmographie populaire, 166[61].
cosmogonie, 178[152], 180[162].
mois persans : lunaires, 172[107].
système de Ptolémée, 175[124].
Corps et âme, 153.
Création : manifestation de Dieu, 13-15, 157[6].
par rayonnement, 161[21, 23].
par une série d'émanations, 15.
Création : de 10 intellects, 152-153.
de l'homme, 15-16, 144, 184[189].

D

Derviches (Naissance de l'ordre des), 23.
Dieu : Sa conception dans l'*Islam*, 8.
seul existe, 12-13.
sa *beauté*, 77 : il est la beauté et le *bien absolus*, 13, 159[4,5];
Il est la source de la beauté et de l'amour, 63-64.
Sa *manifestation* dans la création, 13, 157[6], 161[23]; par rayonnement, 161[61]; par émanations, 15, des 10 intellects 152-153.
il faut se *connaître* pour le connaître, 16-17.
seul agent réel, 64, 159[8].
sans *dualité*, 64, 1
sans *modalité*, 152, 185[197].
en dehors du *temps*, 166[65].
son *essence* est inconnue, 161[23].
habite *tous* les cœurs, 77.
il faut *le servir*, 22, 95, 163[38, 41].
le contempler, 77.
Djâmî (Vie de), 35-41.
Enfance, 35-36; jeunesse, études, 36-37; poète, 37; sa gloire, 37-38, 41; pèlerinage à la Mecque, 39-40; sa mort, 40.
(Œuvres de), 41-46.

Fécondité ; conceptions panthèistes, conséquences, 42 ; situation des poètes à son époque, 42-43 ; variété des tons dans Sal. et Abs., 44.
Dualité : y échapper, but de l'amoureux, 133 ; — et unité, 182[173].

E

Education intellectuelle et physique, 103-109, 173[116] (polo) ; 174[122] (arc).

F

Femme : être incomplet, 96-99 ; ingrat, infidèle, lubrique, 125, 169[83].
description d'une belle, 99-101, 112, 171[92].
le culte des femmes ne sied pas aux rois, 138.
blâme adressé à la —, 168[77], [78].
— (la) et les enfants : un danger, 168[74].
Foi : (Nécessité de la), 86-87.

G

Géographie populaire persane, 178[153].
Grâce (théorie de la), 82-83, 164[48].

H

Humanité (Devoirs de l'), 134.

I

Indifférentisme : conséquence du soûfisme, 23.

J

Justice vaut mieux que religion, 90.

K

Khizr (fontaine de), 98, 169[81].

L

Libre arbitre et fatalisme, 21-22, 126-127.
Littérature persane : forme, 2-3, 29-33, 33-34.
fond : soûfisme, 3, 28-29.

M

Mer (Description de la), 130, la mer verte.
Miracle démontre la vérité, 140, 184[183].
Miroir magique, 134, d'Alexandre, 182[174].
Mystique (cœur du parfait), 134.

P

Pénitence ne suffit pas, 83-84, 164[49].
Philosophie grecque, 173[112].
Poésie persane, imprégnée de soûfisme, 28-29.
Polo (jeu de) ou mail, 161[25].
Pratique (à la) correspond la théorie, 148.
Prière des gens de cœur, 72.
Prophètes : bons conseillers, 121-122.
Prosodie persane, 33-34.
Prudence dans propagation des nouvelles doctrines, 24-27, 176[131].

R

Raison renforcée par la foi, 148.
Rhétorique persane; différence avec la nôtre, 29-33.
Robe d'honneur, 166[66].
Roi : ombre de Dieu, reflet de son essence 68, 69, 161[22].
devoirs, 138-139; vertus, 183[180].
occupations dignes de lui, 123.

INDEX ALPHABÉTIQUES

S

Salâmân (Mythe de) et Absâl.
Avicenne et et-Tousî, 47 : version Mehren, 48-49.
version Carra de Vaux, 49-54.
Interprétation d'et-Tousî, 55.
Djâmi : œuvre de vieillesse, 47.
Changements apportés par lui, 55-56; panégyriques, 58-59.
Sang : aliment impur, 184[195].
Soûfisme ou mysticisme islamique, 4-29.
Naissance et développement historique, 5-12 :
1) mysticisme orthodoxe, 5-7.
2) mysticisme organisé persan, 7-12.
Ressemblance avec la philosophie du Védânta, 8-9.
Variété, 10.
chez les poètes, 12.
écrits soûfiques, 11.
Influence des néoplatoniciens, 9.
Exposé de la doctrine, 12-19.
Dieu, 12-13.
Création du monde et origine du mal, 13-15.
Création de l'homme, 15-16.
But : connaissance de Dieu et union avec Lui, 16-19.
Moyens : 19-20.
Beaux et laids côtés, 20-21.
Excès, 20.
A alimenté la poésie persane, 28-29.
Suggestion (force de), 136, 140, 147.

T

Tolérance (de la), 24.

U

Unification avec Dieu, 160[9].

(Ces index ont été dressés par mon cher élève M. Adolf Corin, docteur en philosophie et lettres).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE TRENTE
AVRIL MIL NEUF CENT ONZE, PAR
"THE ST. CATHERINE PRESS LTD."
CANAL, PORTE ST. CATHERINE,
BRUGES BELGIQUE,

PK
6490
S3F7
1911

Jāmī
Salâmân & Absâl

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY